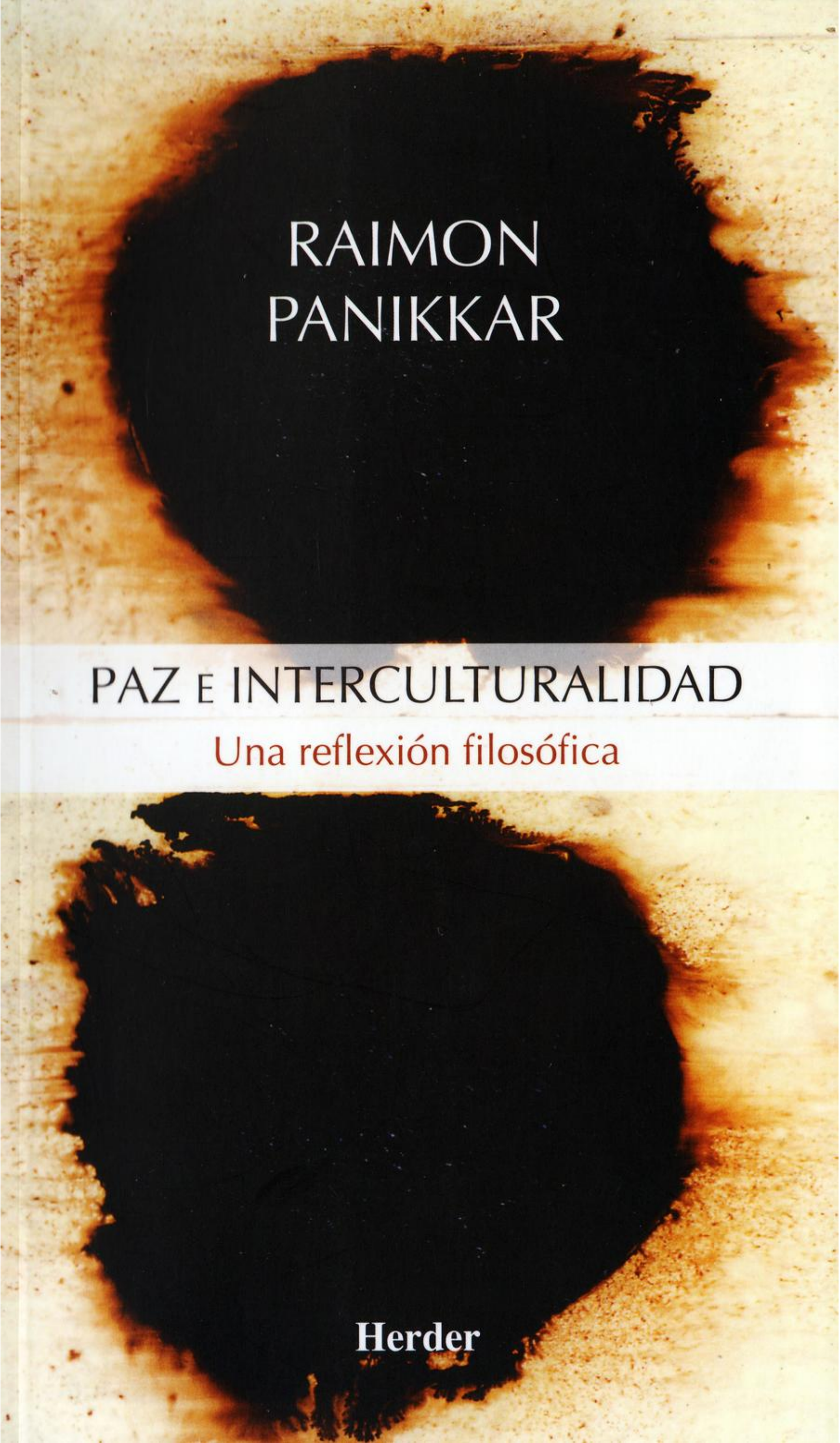


RAIMON PANIKKAR

PAZ E INTERCULTURALIDAD

Una reflexión filosófica

Herder

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918) participa de una pluralidad de tradiciones: india y europea, hindú y cristiana, científica y humanística. Doctor en química, filosofía y teología, ordenado sacerdote en 1946, ha impartido cursos y lecciones en las principales universidades de Europa, India, y América. Miembro del *Instituto internacional de Filosofía*, ha fundado diversas revistas de filosofía y centros interculturales. En la actualidad vive retirado en el Prepirineo catalán, donde prosigue su vida activa y contemplativa.

Es autor de numerosos libros y artículos sobre temas que van desde la filosofía de la ciencia a la metafísica, teología y religiones comparadas. Entre sus obras más recientes en español cabe destacar: *La nueva inocencia* (1993), *Paz y desarme cultural* (1993), *El silencio del Buddha* (2005), *Iconos del Misterio* (2001), *Invitación a la sabiduría* (1998), *La Trinidad: una experiencia humana primordial* (1998), *El espíritu de la política* (1999), *La intuición cosmoteándrica* (1999), *La plenitud del hombre* (1999), *El diálogo indispensable* (2001), *De la Mística* (2005), *Espiritualidad hindú* (2005).

Paz e interculturalidad

Raimon Panikkar

PAZ E INTERCULTURALIDAD

Una reflexión filosófica

Traducción de
GERMÁN ANCOCHEA

Herder

Título original: Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica, Jaca Book, Milán, 2002
Traducción: Germán Ancochea Soto
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

ISBN: 84-254-2424-0

Imprenta: Reinbook
Depósito Legal: B - 324 - 2006
Printed in Spain

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

ABREVIATURAS

A	*Araṇyaka*
AV	*Atharva-veda*
B	*Brāhmaṇa*
BG	*Bhagavad-gītā*
BU	*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*
I Cor	*1.ª Epístola a los Corintios*
II Cor	*2.ª Epístola a los Corintios*
CU	*Chāndogya-upaniṣad*
Dh	*Dhammapāda*
Ef	*Epístola a los Efesios*
Flp	*Epístola a los Filipenses*
Heb	*Epístola a los Hebreos*
Is	*Isaías*
Jer	*Jeremías*
Jn	*Evangelio según san Juan*
Lc	*Evangelio según san Lucas*
Mt	*Evangelio según san Mateo*
Prov	*Proverbios*
Ps	*Salmos*
RV	*Ṛg-veda*
Rom	*Epístola a los Romanos*

Sant	*Epístola de Santiago*
SU	*Śvetāśvatara-upaniṣad*
SV	*Sāma Veda*
U	*Upaniṣad*
YV	*Yajur-veda*

INTRODUCCIÓN

> ¡A los cielos paz... y a la tierra;
> a las aguas paz... y a los árboles;
> a los Dioses paz y a Brahman,
> a todos los hombres paz...
> y a mí también!
> YV XXXVI, 17

La proliferación de los estudios sobre la paz y de las asociaciones para promoverla abre nuestra época a la esperanza. También el diálogo entre culturas, civilizaciones y religiones es un signo positivo de nuestro tiempo. La palabra misma «diálogo», que hasta hace poco brillaba por su ausencia en la mayor parte de los textos y diccionarios de filosofía, empieza ahora a brillar por su presencia.

Nuestro estudio se sitúa en este ámbito y su autor considera que debe insistir en la necesidad de superar las dicotomías que el genio clasificador de Occidente parece exigir para aclarar cualquier tipo de problemática.

Superar no significa anular las diferencias, sino más bien trascender el pensar analítico, no con una síntesis que reúna los resultados del análisis, sino con un pensamiento holístico, que podría haber llamado católico o incluso contemplativo. Mi aspiración, en efecto, es que un día las palabras «católico» y «contemplación» recuperen su sentido original.

No existe ciertamente una perspectiva global. Toda perspectiva es limitada, pero existe siempre la posibilidad de un intercambio y de una ampliación de perspectivas y el diálogo intercultural apunta precisamente a esto.

Valorar la perspectiva del otro e intentar ser conscientes de ella, aún sin comprenderla, ya presupone, como diremos más adelante, el comienzo de la superación de la dicotomía entre conocimiento y amor.

El problema de la paz es tan complejo como difícil. No basta la buena voluntad. Con la buena voluntad se han hecho guerras cruentas, y no han sido las menos importantes las llamadas «guerras justas». Los obstáculos prácticos son evidentes, pero existen también numerosas dificultades teóricas. No es posible valorar correctamente el punto de vista del otro sin un conocimiento de su cultura –conocimiento al que no puede llegarse sin amor o al menos sin simpatía: de ahí la importancia de la interculturalidad. Pocos desean *imponer* la paz, pero pocos son también aquellos que se declaran dispuestos a buscarla, aduciendo como pretexto que los «otros» no están dispuestos a hacer otro tanto, ni en la práctica ni en la teoría. Nadie parece dispuesto a ceder (deponer las armas, pedir perdón...) hasta que el otro no lo haga primero. Este círculo vicioso sólo puede superarse con el «círculo vital»: la vida es riesgo y coraje; no se rige por la lógica. Esta afirmación es peligrosa y sería además errónea si se la interpretase en sentido dialéctico, porque sería tanto como decir que la vida es ilógica y, por tanto, irracional. El *logos* representa la gran dignidad del hombre, pero existe también el *espíritu* –que no está subordinado al anterior. Por esto todas las culturas, desde el buddhismo al cristianismo, y al hinduismo, insisten en la pureza de corazón que lleva al hombre a la acción justa.

No hay duda de que comprender al otro no es cosa fácil. Normalmente partimos de nuestra especialización (sociológica, teológica...) o de nuestra cultura (cristiana, buddhista, científica...), que hace difícil la comprensión del otro.

Habría que añadir inmediatamente que, a pesar del optimismo manifestado al comienzo de este escrito, los resultados no son muy alentadores. Los atentados contra la paz no disminuyen –y no siempre por mala voluntad: de ahí el subtítulo de esta meditación. Para la actividad humana es necesario un fundamento filosófico. No podemos prescindir de las palabras; reservamos la palabra filosofía a esta aproximación holística que no pone, *a priori*, límites a la experiencia humana y que, al mismo tiempo, es consciente de que toda experiencia es limitada. La paz requiere algo más que buena voluntad; requiere también comprensión del otro, lo cual no es posible sin transcender el propio punto de vista, sin interculturalidad.

El hombre no es sólo individuo: es persona, es decir, un nudo de relaciones que se extienden hasta los límites alcanzables por su alma. Para la tradición índica un santo es un *mahātma*, un alma grande; para las tradiciones abrahámicas es aquel que ha conseguido agrandar, es decir, dilatar la propia alma hasta ser capaz de amar a todo prójimo como a sí mismo (no como a otro); la sabiduría china enseña que el sabio es aquel cuyo corazón es todo el pueblo; la filosofía hermética sostiene que el hombre es un *mikrotheos*; todo está en relación con todo proclaman tanto el buddhismo (*pratītyasamutpāda*) como el hinduismo (*karma*), el cristianismo (cuerpo místico) y otras muchas tradiciones, entre ellas, la griega. El alma es, en cierto modo, todas las cosas, dijo Aristóteles. La paz es

esta interrelación armónica en la cual el alma del hombre juega un papel capital.

Aunque todo esté relacionado con todo, es así mismo verdad que cada parte de este todo es diferente, así como todos los hombres son distintos entre sí. Cada uno es una persona, es decir, un nudo único en la red de relaciones que constituye la realidad. Cuando este nudo rompe los hilos que lo unen a los otros nudos, cuando las tensiones se han vuelto tan tensas que no permiten ya la libertad constitutiva de la inter-in-dependencia entre nudo y nudo y, en última instancia, con la realidad, en ese momento nace el individualismo que perturba la armonía y lleva a la muerte de la persona haciéndole perder su identidad que es sólo relacional.

Las diferencias humanas, sin embargo, no son sólo idiosincrásicas, sino también culturales y resultan evidentes en la historia, en la geografía y en otras innumerables manifestaciones que se suelen definir como culturales cuando cristalizan en los distintos estilos de vida, lo que significa también distintas formas de pensar y de vivir la realidad. La cultura es el mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio determinados.

Brevemente, las diferencias culturales no son accidentes, no son un aspecto superficial del ser humano. Son un elemento importante que no puede dejarse de lado en las discusiones sobre la globalización. El hombre no está dotado sólo de una naturaleza fisiológica, como querría determinada medicina, es también un animal cultural y la cultura incide sobre su misma naturaleza humana. Las diferencias culturales son, por tanto, diferencias humanas y no podemos, por ello, ignorarlas ni eliminarlas al tratar los problemas humanos. Así como se debe respetar la per-

sonalidad de cada uno para que la red de las relaciones humanas no se rompa, hay que mantener flexible la urdimbre todo lo que sea necesario para que no se desgarre el cuerpo de la humanidad. Querer instaurar un «pensamiento único» o una civilización única es un pecado de lesa humanidad que se deriva de haber confundido el pensamiento con la abstracción. El *concepto* «hombre» no agota lo que el hombre es. La interculturalidad es indispensable para no caer en una visión monolítica de las cosas que puede desembocar en el fanatismo.

Las diferencias entre culturas, repetimos, son también diferencias antropológicas. La antropología no es solamente arqueología o fisiología. El respeto al hombre exige el respeto a toda cultura. Un ejemplo que se retrotrae quinientos años puede quizá ayudarnos a comprender mejor la situación actual. En la cima del entusiasmo por haber «descubierto el Nuevo Mundo», los europeos, que se encontraron con culturas consideradas aberrantes (quizás para justificar de manera más o menos inconsciente la explotación de los indígenas), llegaron incluso a considerar plausible la hipótesis de que aquellos nativos no fuesen seres humanos dotados de alma. Por motivos análogos, en la cima del entusiasmo occidental por haber «descubierto la Nueva Tecnociencia» los «creyentes» entusiastas de hoy, aunque sea de buena fe, cuando entran en contacto con otras culturas que consideran primitivas o subdesarrolladas, llegan a creer que tales culturas no poseen alma (vida, futuro), razón por la cual podemos y debemos «convertirlas» a la «nuestra» que, a pesar de sus imperfecciones, «nos» ofrece el único paradigma posible.

Interculturalidad no significa relativismo cultural (una cultura vale tanto como otra), ni fragmentación de la

naturaleza humana. Toda cultura es cultura *humana* –aunque pueda degenerar. Dicho de manera más filosófica, existen *invariantes humanos*, pero no existen *universales culturales*. Su relación es trascendental: el invariante humano se percibe solamente dentro un determinado universal cultural. Todos los hombres comen y duermen, pero el sentido del comer y del dormir no es el mismo en las distintas culturas.

Y con ello retornamos al tema de este estudio. El respeto de la dignidad humana exige el respeto cultural, inseparable de un mutuo conocimiento –sin el cual caeríamos en la tentación de querer imponer nuestra cultura como modelo de convivencia humana. La cultura dominante, caracterizada por un extraordinario dinamismo expansionista, no carece tanto de buena voluntad como de conocimiento y este problema no se resuelve con las buenas intenciones de los turistas culturales o de los «mercaderes» internacionales –aunque se llamen políticos. Ésta es la interpelación de la interculturalidad que todavía estamos muy lejos de haber comprendido.

Permítaseme, a este respecto, contar una experiencia personal que se remonta cincuenta años atrás. Estudiando un dificilísimo texto sánscrito de lógica junto con un estudiante japonés y otro inglés, sucedía con frecuencia que un pasaje que era incomprensible para alguno se le presentaba claro a otro y viceversa. Para entender aquel texto críptico, aunque no fuese estrictamente religioso, era necesaria la contribución de tres culturas y tres religiones distintas.

A menos que se reduzca la religión a un sistema institucionalizado de creencias, religión y cultura no son separables –aunque vayan paralelas. Lo que implica que el diálogo intercultural y el diálogo religioso van juntos.

Sin este diálogo no puede existir armonía ni paz entre los pueblos de la tierra. He comenzado esta introducción refiriéndome a la intuición transcultural de la *magnanimitas* [*mahātma*] del *teleos anthrôpos*, del hombre completo, de la sabiduría y la santidad como requisitos esenciales para la paz y acabo afirmando que esta visión antropológica vale también para las culturas de la humanidad, que no pueden abstraerse de los hombres que las viven –y las sufren. Si separamos nuestra vida de nuestro intelecto y nuestro intelecto de su propia aspiración a una verdad que nos transforma, hemos de empezar, como en toda verdadera liturgia, con un acto de cambio radical (*metanoia*), de arrepentimiento.

Los problemas de la interculturalidad, de no poca relevancia, han de situarse en este nivel. La paz de la humanidad depende de la paz entre las culturas. Las consideraciones que siguen quieren ser una contribución a este problema vital. Aún si me he permitido intercalar ejemplos personales y algunas citas políticas e históricas para hacer más comprensible el texto, este breve estudio sigue siendo una reflexión demasiado densa. Querría añadir además que la interculturalidad desestabiliza ideas y convicciones enraizadas con frecuencia en lo más profundo de las culturas, haciéndolas parecer extravagantes o superficiales. Ésta es una advertencia para el lector, pero también para el escritor, que no puede olvidar el carácter frágil de las novedades, que hay que tomar *cum grano salis*, como una invitación renovada al diálogo.

Los ejemplos aducidos, que quieren ser algo más que simples anécdotas, sirven sin duda para aclarar el pensamiento de base, pero pueden despistar si se identifica el texto con el contexto. Habría que hablar con parábolas,

pero éstas también necesitan una hermenéutica, porque el lenguaje de la interculturalidad no puede limitarse a una sola forma de pensamiento y debe ser al menos comprensible en la lengua que se usa para comunicar. El autor es consciente del carácter profundamente sincrético (no sincretista ni ecléctico) de estas páginas, que tienen, entre otras, la pretensión de ser un texto que se ha de traducir a la práctica. Tanto el problema de la paz como el de la interculturalidad no son problemas meramente morales, como si solamente los malvados quisiesen la guerra y los egoístas no se preocupasen de conocer otras culturas. El problema es mucho más profundo y podría ser definido como antropológico, metafísico o también religioso, pero incluso estos adjetivos son, en cierto sentido, demasiado ambiguos. Las páginas que siguen son reflexiones sobre la interculturalidad, condición necesaria, aunque no suficiente, para una paz entre los hombres cuya realización está en nuestras manos: es precisamente esta libertad la base de nuestra dignidad y nuestra responsabilidad.

El presente texto ha sufrido una larga gestación. El punto de partida fue el discurso inaugural del II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que se celebró en São Leopoldo (Brasil) en abril de 1997, y que fue publicado en las Actas del Congreso editadas por Raúl Fornet-Betancourt, *Unterwegs zur interkulturellen Philosopie*, IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Frankfurt, 1998, pp. 20-42. Una versión ampliada de dicho artículo se publicó con el título «La interpelación cultural» dentro de la obra colectiva *El discurso intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. Poste-

riormente ha sido completamente rehecho para las ediciones italiana y catalana, a cuyos traductores el autor desea dar las gracias, así como a Germán Ancochea por esta traducción castellana.

Fiesta de la Asunción 2005

INTERCULTURALIDAD

El hombre es un [ser] viviente divino,
no comparable a los otros [seres] vivientes de la tierra,
sino [comparable] a los del cielo, llamados Dioses.
Corpus Hermeticum X, 24

Resulta alentador que el diálogo intercultural esté presente en gran parte del mundo contemporáneo. La interpelación intercultural es reconocida cada vez más como una necesidad, si queremos enfrentarnos a los desafíos de nuestro tiempo.[1] No somos ciertamente los únicos implicados en esta tarea, y es con espíritu de hermandad como intento estimular este diálogo.[2]

1. La bibliografía es amplia y es importante conocerla. Dada la facilidad actual de acceso a la información me abstengo, en estas páginas, de las notas y me limito a algunas autorreferencias que me permiten ser más conciso en la exposición. Cf. un resumen conciso de la problemática en una especie de manifiesto que podría considerarse como el prólogo a este escrito: *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Península, Barcelona, 2003.

2. Es un signo positivo de nuestra época que las Naciones Unidas proclamasen el 2001, justo al comienzo del nuevo milenio, el año de «el diálogo de las civilizaciones» y que la UNESCO haya programado una serie de encuentros para tratar este tema. Es también significativo que Doudou Diéne, director de la división para proyectos internacionales de la UNESCO, haya recordado que «el diálogo interreligioso es una dimensión primordial del diálogo entre civilizaciones y culturas».

1. La filosofía como superación de las fronteras culturales: verticales y horizontales

La filosofía implica un esfuerzo consciente de trascender los límites del dato empírico, pero sin ignorarlo. El pensar va más allá de una cierta *empeiria*, un cierto empirismo. Vista desde fuera esta afirmación suena como un intento de sobrepasar los confines de un determinado *status quo*. El filósofo interroga, duda, y con frecuencia se presenta como una figura molesta que parece constantemente insatisfecha con la cultura predominante en cualquier periodo histórico –aunque insatisfacción no deba confundirse con pesimismo. *Philosophus semper est laetus*, escribía Ramon Llull en su *Liber Proverbiorum*. Cuando el filósofo (el intelectual, dirían algunos) deja de ser la conciencia del pueblo, traiciona su vocación, su destino, su *karma*.

Es precisamente la cultura la que representa las fronteras que el filósofo se siente impelido a sobrepasar. El filósofo tiene una pasión por lo ignoto, se siente atraído por el misterio, osa indagar en lo no usual y, así, con frecuencia indaga aquello que, visto desde fuera, parece no indagable. Pero, en general, el filósofo se ocupa de problemas internos al ámbito de la propia cultura y, de ese modo, le da mayor alcance y profundidad: es decir, se

mueve en una dimensión intracultural. Sin embargo, el filósofo auténtico dialoga siempre. La soledad del filósofo no es el aislamiento del individuo encerrado en sí mismo. El filósofo conversa con el otro, un otro que, en cierto sentido, representa otro mundo o al menos otro punto de vista. El cálculo no necesita del diálogo mientras que, a no ser que se la reduzca a mera álgebra, la filosofía no puede ser un monólogo. La filosofía representa siempre el esfuerzo por ir más allá de sí mismo para rebasar los confines de lo que se conoce –y de lo que en definitiva se es. El conocimiento es estimulado por algo que trasciende la curiosidad epistemológica.

El filósofo quiere conocer porque sabe que no conoce –de lo contrario estaría satisfecho con lo que conoce. Este deseo de conocer es ya una apertura a la trascendencia. En este sentido, toda filosofía que haya superado la obsesión analítica de la época moderna es ya un intento transcultural, en cuanto que nosotros filosofamos dialogando con el otro y la filosofía viene a ser, por lo tanto, intercultural –porque hablando con el otro yo sobrepaso el ámbito de mi cultura individual para entrar en el campo intercultural que a veces contribuyo a crear. Me refiero, como es obvio, al otro como persona viva fuente de consciencia y no a una mente computerizada.

Toda cultura viva crea tradición y es la tradición la que constituye el cuerpo de la cultura en la que viven las personas. Pero la tradición no debería identificarse sólo con sus contenidos eidéticos. La tradición, ciertamente, transmite ideas, pero también sentimientos, puntos de vista, modas y otras cosas. La tradición es ella misma transmisión: implica el hecho y el modo del transmitir. Hay, por ejemplo, una diferencia esencial entre la transmisión escri-

ta y la oral (la palabra es bastante más que su contenido conceptual), entre una información recibida por televisión y una transmisión recibida de una persona. Entre una transmisión de padres a hijos y las noticias o las órdenes emitidas por una organización militar, económica o estatal.

Cuando una tradición deja de transmitir ya no es una tradición y traiciona su propia naturaleza. Cuando los ancianos de una sociedad dejan de transmitir porque ya no se les escucha muere la tradición –aunque los arquetipos de los ancianos perduran mucho más tiempo en la memoria histórica, que el individualismo moderno tiende a olvidar. La fluidez de la cultura es lo que permite la interculturalidad que hasta ahora se había realizado a través de las relaciones personales, la ósmosis pacífica de las ideas, las relaciones comerciales, las invasiones militares, etc. Con los desplazamientos de los inmigrantes y de los refugiados y la difusión de las informaciones a través de los medios de comunicación actuales, la interculturalidad se está convirtiendo en un fenómeno de amplio alcance –y en un problema.

Las fronteras están definidas tanto por el tiempo como por el espacio –y aquí la aportación de la «sociología del conocimiento» es indispensable. El mismo conocer por parte del hombre, y no sólo lo que el hombre conoce, está condicionado, al menos en parte, por el tiempo y el espacio. Junto a la historia cultural hay una geografía cultural, que se olvida con demasiada frecuencia –el islām, vivido por los musulmanes norteafricanos es distinto del que experimentan los musulmanes indios. Pero la razón última de los confines de la filosofía hay que buscarla en los límites mismos del ser humano. Somos seres limitados –y

sin embargo seres con un innato deseo de elevarnos siempre más alto, más allá de los confines extremos, como está magistralmente representado en algunas cartografías antiguas en las cuales el hombre se asoma con la mitad de su cuerpo para descubrir qué hay más allá de su mundo y quiere ir *plus ultra*. El filósofo, en efecto, está siempre interesado en cierta trascendencia: más allá, lo invisible, lo infinito, lo no conocido, el vacío, la nada, lo divino. El filósofo es alguien que escucha (la realidad) y que hace preguntas. Toda pregunta es ya una apertura a lo trascendente –al menos epistemológicamente. La pregunta sobre cualquier «cosa» presupone ya una cierta superación de la cosa que conocemos, la cual se nos presenta como portadora de un enigma todavía por descubrir.

Esta aspiración a la transcendencia ofrece un terreno común para el diálogo intracultural, pero he de corregir inmediatamente la metáfora, porque la transcendencia no es un «terreno», sino más bien aire, cielo, atmósfera, un espacio donde el pie no se posa. La transcendencia no es un concepto, sino un símbolo. Por su misma naturaleza la transcendencia es el reino de la libertad –en cuanto que elude toda definición. Pero apenas abrimos la boca, nos encontramos de nuevo en nuestra cultura y sólo acertamos a balbucir algo sobre la transcendencia. Tropezamos invariablemente con las fronteras horizontales, con la cultura del otro.

La historia del pensamiento humano revela una doble tendencia. La primera es una tendencia centrífuga, predominantemente masculina, orientada a la conquista, aunque las palabras usadas sean «misión», «educación», «inculturación», «civilización», «instrucción», «convencimiento» y otros movimientos expansionistas religiosos,

políticos o económicos, que implican un trasfondo epistemológico y también metafísico. Es la tendencia a la objetivación. El objeto (*ob-jectum*) es lanzado como un misil en una incursión estratégica sobre territorio extranjero. No quiero decir con esto que se trate de una tendencia negativa o violenta. Estoy simplemente subrayando la existencia de esta tendencia, propia sobre todo de la civilización occidental, que en sus aspectos generales se remonta a milenios atrás. Se podría llamar la tendencia del *plus ultra*. No es tanto el hecho de poseer las naves lo que llevó a los europeos a circunnavegar la tierra llegando hasta América y Asia, es más bien el sentir el empuje hacia toda forma de descubrimiento lo que les ha llevado a perfeccionar sus medios de transporte.

La otra tendencia, que llamaría femenina, aunque inseparable de la primera, como lo masculino de lo femenino, es la centrípeta, hacia el interior. Este movimiento, que permite ser penetrados e incluso fecundados por el otro es una inclinación a la imitación y a la asimilación, con frecuencia bajo los atractivos nombres de «progreso», de «modernización» y de «crecimiento». Con ello no quiero decir que esta tendencia sea negativa o inferior. Constato sólo la existencia de esta tendencia. La civilización oriental ha mostrado durante milenios esta tendencia al *plus intra*. Los asiáticos han cultivado preferentemente la introspección y el conocimiento de sí mismos, no tanto porque no poseían las tecnologías adecuadas para otro modo de vida, sino porque sentían fuertemente el empuje hacia la interioridad.

Hoy en día vemos más claramente la necesidad de una simbiosis entre estos dos dinamismos humanos que de hecho coexisten en el seno de toda cultura y que la inter-

culturalidad contemporánea puede ayudar a que sean más armoniosos.

En cualquier caso, cuando la filosofía va más allá del monólogo solipsista es ya intercultural, porque cada interlocutor es un mundo, así como cada hombre es una fuente de conocimiento y por eso mismo vive en un mundo que no tiene por qué ser *exactamente* como el propio.

Sin embargo, la interculturalidad que nos interesa es algo más que el diálogo con el vecino. Con el vecino solemos establecer una relación *intracultural*, porque es la cultura la que nos ofrece el espacio normal para la convivencia humana. El diálogo *intercultural*, en el sentido propio del término, tiene lugar con el extranjero, que en el mundo moderno puede ser el vecino geográfico, o con frecuencia el emigrante, el refugiado o también el lejano. La interculturalidad no se refiere a gustos u opiniones (en el sentido clásico) que se pueden hacer remontar a los diversos presupuestos individuales o colectivos en el seno de una cultura común. La interculturalidad de la filosofía intercultural se refiere más bien a las opiniones de fondo y los dogmas (siempre en sentido clásico) de las respectivas culturas. En otras palabras, los problemas inherentes a la interculturalidad requieren el diálogo, pero no se resuelven con el diálogo dialéctico, que presupone la aceptación de una forma muy particular de racionalidad que podría no ser compartida por el interlocutor.[3] Existen, por ejemplo, Europa incluida, pueblos que reclaman una autodeterminación que amenaza la unidad del Estado y a

3. Cfr. R. Panikkar, «The Dialogical Dialogue», en F. Whaling (a cargo de), *The World's Religious Traditions*, T.&T. Clark, Edimburgo, 1984, pp. 201-221.

los que no se les consiente el diálogo a menos que acepten la indisolubilidad estatal. No se les permite transgredir las fronteras horizontales.

El *diálogo dialéctico* presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legein* (encuentro) de dos «dialogantes» que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir. A esta segunda forma dialéctica la denomino *diálogo dialogal.* He de confesar aquí que he usado indiscriminadamente los adjetivos «dialógico» y «dialogal». La distinción está en la connotación más académica del primero y en el sabor más personalista del segundo. En todo caso este diálogo hay que distinguirlo del «dialéctico» –a pesar de la ambivalencia del término en la filosofía griega.

En último análisis no podemos separar las fronteras horizontales de un encuentro dialéctico de los límites verticales de un encuentro dialogal. No hay tierra sin cielo y no hay ámbito humano sin aire sobre él que lo haga respirable y por lo tanto humano. Para decirlo en términos más académicos, todo texto tiene su contexto, toda filosofía tiene su atmósfera y sus símbolos de transcendencia.

Resumiendo: las fronteras horizontales de cada cultura están determinadas por las culturas de los otros, mientras que las fronteras verticales no están establecidas por los otros, sino que provienen de la propia condición humana. Sólo reconociendo nuestros límites podemos no

absolutizar nuestras convicciones y dar cabida a la escucha y a la eventual comprensión del otro.

Cuando el diálogo intercultural excluye *a priori* la frontera vertical de cada cultura, cae en el gran peligro de convertirse en un duelo horizontal, es decir, no deja otra salida que la derrota del otro. Esto sucede cuando las religiones se convierten en meras ideologías –como la tensión entre Occidente y el islām en el mundo contemporáneo o entre jainismo e hinduismo en el continente indio hace siglos. Las fronteras verticales de cada cultura no tienen los mismos límites que las fronteras horizontales, pero también son limitadas, aunque nunca erijan cercados de piedra, de alambre de espino, aduaneros o económicos. Estas fronteras están delimitadas por las creencias fundamentales de cada cultura. Esto hace que todo diálogo tenga, de manera más o menos consciente, un aspecto religioso.

2. La interculturalidad no es ni transdisciplinariedad ni multiculturalismo

Acabamos de decir que la filosofía intercultural es algo más que una conversación entre vecinos. Representa una incursión en una tierra y un cielo desconocidos donde vive el extranjero.

Y aquí se hace necesaria una observación.

La cultura dominante actual, de origen europeo, ha penetrado de una manera tan amplia (no digo profunda) en la atmósfera planetaria que con frecuencia el llamado extranjero es ya una persona colonizada por esta cultura dominante.

En este contexto es necesario distinguir la *interculturalidad* de la *interdisciplinariedad* y de la *transdisciplinariedad.*

Las fronteras transgredidas por la interculturalidad no se pueden reducir a las barreras superadas de la interdisciplinariedad que legítimamente aspira a ir más allá de la «barbarie de la especialización». La *interdisciplinariedad* concierne a las relaciones y al mutuo enriquecimiento de las distintas disciplinas: disciplinas que tienen su sentido en el interior de una cultura, de la que precisamente son disciplinas, especialidades o estudios en profundidad. La *transdisciplinariedad* va un paso más allá. No reivindica derechos sobre la profundización de las distintas discipli-

nas (multidisciplinariedad), sino más bien sobre la apertura a «algo» (inefable e indefinible) que atraviesa y va más allá de toda disciplina particular. Pero las culturas son algo más que disciplinas.[4]

La interculturalidad no se refiere tanto a las disciplinas como a las culturas, y las culturas no son especies de un género «metacultural», son más bien expresiones de la misma naturaleza humana. De hecho, como se dijo al principio, la naturaleza del hombre es cultural –el hombre es un animal cultural, pero precisamente por esto la cultura, cuando no es un mero concepto formal siempre se interpreta de acuerdo con las categorías de una cultura concreta, como demuestran, incluso demasiado claramente, las discusiones sobre la «ley natural» y la «religión natural».

En nuestro tiempo se regresa lentamente al viejo *studium generale* y a una mayor conciencia de la complementariedad de las disciplinas. Pero con esto no hemos *alcanzado* todavía la interculturalidad. Es conveniente destacar aquí el peligro de extrapolar el método interdisciplinar para aplicarlo a los estudios interculturales. Esto sería un error en cuanto que estos últimos pertenecen a un orden diferente. Toda cultura es una galaxia que vive de su propio *mythos* (para evitar el sentido peyorativo de la palabra «mito»), en el que adquiere sentido concreto lo que llamamos bien, verdad, belleza y también realidad. Digo «sentido» en lugar de «significado» para evitar que se identifique el sentido con el significado conceptual:

4. Cf. los numerosos trabajos de Barasab Nicolescu, especialmente *La Transdisciplinarité*, Rocher, Mónaco, 1996, donde establece una distinción entre multidisciplinariedad y transdisciplinariedad –entendida esta última como la que se aproxima a nuestra noción de interculturalidad (si bien todavía dentro del campo cultural de la ciencia moderna).

algo puede «tener sentido» para nosotros y sin embargo podemos encontrarlo carente de significado. La palabra «sentido» a su vez puede mostrar limitaciones similares. Toda palabra tiene contornos culturales que hemos de respetar y de los que debemos ser conscientes para no caer en la trampa del «multiculturalismo». El multiculturalismo delata todavía el síndrome colonialista, que consiste en creer que existe una cultura superior a las otras (una metacultura) en condiciones de ofrecerles una hospitalidad benévola y condescendiente. Algo distinto, llamado a veces multiculturalismo, es la tolerancia de un Estado respecto a las formas subculturales, folclóricas o accidentales de grupos étnicos diferentes. La sociedad canadiense, por ejemplo, se precia de «multiculturalismo», en cuanto que tolera «muchas culturas», reducidas a distintas manifestaciones externas de la vida de diferentes etnias. Sin embargo, todas tienen que aceptar las leyes del Estado –leyes que tienen sentido en el interior de una determinada cultura y de un determinado estilo de vida.

Hemos de insistir en estas diferencias, porque el indudable éxito de la civilización de origen occidental, propagada por todo el mundo, puede llevar fácilmente a creer que estamos llegando a una única cultura mundial –se la llame «aldea global», globalización, o también ciencia, tecnología, democracia, o de cualquier otra manera. Ello no quita el enorme valor de las conquistas culturales de Occidente. El desafío de la interculturalidad es solamente al monopolio de una sola cultura como patrimonio universal de la humanidad.[5]

5. Cf. Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, P. S. Editorial, Madrid,

Hemos descrito la cultura como el mito englobante de una sociedad y es difícil salir del propio mito, porque es precisamente el mito el que ofrece el horizonte de inteligibilidad a los que viven dentro de ese mito.[6] Es, por tanto, prácticamente imposible salir del propio mito sin la contribución intercultural. El mundo moderno, por ejemplo, ha relativizado (no siempre sin razón) las cosmologías de todas las demás culturas, pero ha absolutizado la propia. Puede molestar, pero al mismo tiempo liberar, descubrir que otras culturas tienen una concepción diferente de la materia, del tiempo y del espacio, por ejemplo, y, por tanto, también del hombre y del sentido de la vida.

El diálogo intercultural se da en la conversación entre personas y no sólo entre individuos, en cuanto que no se trata sólo de un diálogo individual entre dos seres humanos desarraigados de su substrato y de su historia, sino de una ósmosis entre dos visiones de la realidad, más aún entre dos mundos representados, por así decirlo, por dos personas humanas que llevan consigo todo el peso (la historia) de sus culturas. Dado que el alma de toda cultura es la religión, el diálogo intercultural desemboca, en última instancia, en un diálogo interreligioso.

La filosofía intercultural no intenta dar una respuesta «multicultural» a problemas que se presuponen «universales», pero se interroga sobre la pretendida universalidad de los propios problemas.

2000, para una descripción reciente de la complejidad de la problemática y de los distintos trabajos de la «Sociedad internacional de filosofía intercultural».

6. Cf. R. Panikkar, «Sobre el sentido del mito», en Y. Bonnefoy (a cargo de), *Diccionario de las mitologías*, Destino, Barcelona, 2001, vol. V, pp. 19-55.

3. ACTITUDES INTERCULTURALES

Todo hombre vive en una cultura más o menos cerrada, pero con la consciencia de que existen otros hombres que tienen otra concepción de la vida. Una reacción natural, como nos enseña la historia, es la autoafirmación en detrimento del otro, definido como bárbaro, salvaje, pagano, infiel, no creyente, *goy*, *khafir*, *mleccha*, etc. Lentamente se descubren también los valores del otro, pero en general con los parámetros de la propia cultura.

Desde el punto de vista cultural podemos distinguir, en este encuentro entre culturas, cinco momentos:[7]

a) *Aislamiento e ignorancia*. Toda cultura vive en su ámbito y el problema de la interculturalidad ni siquiera se presenta.

b) *Indiferencia y desprecio*. Cuando el contacto se hace inevitable la primera reacción es pensar que la *otra* cultura no nos afecta; a lo sumo se la considera una rival no peligrosa.

c) *Condena y conquista*. Si la relación llega a ser más estable y duradera, la *otra* cultura se convierte en una amenaza contra la que hay que reaccionar y, en su caso, suprimir.

7. Cf. mi prólogo a J. Langlais, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Fides, Montreal, 1975, pp. 11 y ss.

d) *Coexistencia y comunicación.* La victoria no es nunca total y las culturas descubren que deben tolerarse. La *otra* cultura se convierte en un desafío o una curiosidad.

e) *Convergencia y diálogo.* Tras la confrontación se produce con frecuencia el encuentro y el descubrimiento de una posible influencia recíproca. La *otra* cultura empieza a convertirse en el otro polo de la nuestra y quizás en un complemento.

Si hablamos de interculturalidad necesitamos un criterio que nos permita proceder con cierto orden en el estudio de las distintas culturas. Este criterio no puede pertenecer a una sola cultura, debe ser supracultural. En este sentido puede considerarse como un valor metacultural respecto a las respectivas culturas.

Desde un punto de vista más filosófico que histórico podemos distinguir tres actitudes distintas a este respecto:

a) «Existe una Verdad, una Realidad, un Absoluto que nos proporciona la norma y el criterio para evaluar todas las culturas». En el ámbito del cristianismo podría ser la «teología de la plenitud» (o «culminación» del cristianismo respecto a las otras religiones); en el campo político se presenta con el nombre de colonialismo (llamado hoy globalización); en el campo científico podríamos citar la teoría de la evolución, y en el campo filosófico la todavía prevaleciente concepción de la filosofía como *opus rationis*, como fruto de la razón, como una actividad puramente racional; en el campo cosmológico la visión llamada científica del universo, etc.

Esta actitud que nos proporciona los parámetros para la valoración de las otras culturas sirve como punto de referencia superior.

Dónde y cómo pueda encontrarse esta Verdad, o qué es, sigue siendo naturalmente un problema. Paradójicamente cuanto más antimetafísica es una actitud «positivista» más tiende a aplicar criterios llamados «pragmáticos», «realistas», «humildes» e incluso «flexibles» para emitir juicios metafísicos o universales sobre las otras culturas: la metafísica se convierte en «hiper-física». El «multiculturalismo» que postula cuáles deben ser los roles de las diferentes culturas sería otro caso típico.

El otro extremo de la misma actitud es el axiomatismo cultural de todo tipo. El «pensamiento» algorítmico, por ejemplo, no puede tolerar el error, una vez que se ha descubierto: 2 + 2 = 4 y sólo 4. Sería erróneo, y, por tanto, no justo, por ejemplo, admitir que 2 + 2 = 4,01. El error no tiene derechos, defiende esta actitud: la verdad es objetiva –y quien lo niega es acusado de subjetivismo o de relativismo. Tenemos aquí un nuevo ejemplo del pensamiento dialéctico: negar que la verdad sea objetiva no equivale a afirmar que sea subjetiva.

Debemos sin duda respetar las otras culturas, dice esta actitud, pero tenemos el derecho y el deber de evaluarlas de acuerdo con criterios absolutos –revelados, racionales, objetivos, evidentes, mayoritarios o como sea, pero siempre supraculturales.

En resumen: la interculturalidad está sometida a un criterio supracultural absoluto que está en manos de quien de alguna manera cree en tal criterio. No es entonces posible un diálogo en plano de igualdad. ¿Qué instancia humana podría oponerse a una revelación divina? Pero dado que en cualquier caso está sujeta a una interpretación humana surgen graves problemas: el Absoluto en manos humanas se convierte en relativo. Aunque se

dijese que la interpretación de la llamada revelación ha sido ella misma «revelada», la correcta comprensión de tal interpretación debería también ser ella misma revelada, de lo contrario cada uno podría entenderla a su manera. Como decía la Escolástica postmedieval, la infalibilidad de la *ecclesia docens* (magisterio), por ejemplo, implica la infalibilidad de la *ecclesia discens* (el pueblo cristiano). La infalibilidad no puede ser un privilegio individual, tiene que tener también un sentido para los demás. La Iglesia a la que se refiere este ejemplo sería el «sujeto» de la infalibilidad.

No cabe duda de que con esta actitud tenemos un punto de referencia que nos permite clasificar y también entender las culturas a nuestra manera. Ésta es, por ejemplo, la fuerza del monoteísmo. Cuando el Absoluto es práctica o teóricamente aceptado puede alcanzarse un cierto consenso. El darwinismo social permite a los países autodenominados «desarrollados» creerse superiores, sin orgullo y sin desprecio, a los que simplemente se encuentran «en vías de desarrollo».

Esta actitud encuentra quizás su expresión más sofisticada en la llamada *Philosophia perennis.* Este Absoluto no es propiedad de una iglesia o de un grupo humano, sino patrimonio de la tradición primordial de la humanidad cuyo origen se encuentra por encima de ella, cuyo nombre más adecuado es Divinidad, y cuyo campo es la meta-física: se mueve entonces a partir de este punto para criticar a aquellas culturas que, como la llamada modernidad, se han alejado de tal tradición primordial.

El lado débil de la *Philosophia perennis* es un posible inmovilismo y la absolutización de la tradición, que no tiene en cuenta la propia sabiduría de las palabras que usa:

perennis no indica inmovilidad, sino aparición regular *per annos*, y *tradición* no es tal si no «transmite» de generación en generación y no está encarnada en el tiempo y en el espacio.

b) Se cualifica el Absoluto: «Hay una Verdad metafísica, pero este Absoluto toma aspectos diferentes en las distintas culturas». Esto nos lleva a formular *la* pregunta fundamental en las formas más diversas: ¿qué es Dios?, ¿qué es el Ser?, ¿qué es la Realidad?, ¿qué nos impele a hacer preguntas?, ¿qué hay que hacer en un momento determinado?, ¿qué es el conocimiento?, ¿qué da significado a la vida?, ¿quién soy yo?, ¿cómo podemos librarnos del sufrimiento?, ¿cómo podemos vencer la muerte?, ¿qué es la felicidad?, etc. Resulta obvio entonces que a una pluralidad de preguntas corresponderá una pluralidad de respuestas.

En resumen, existe una indiscutible pluralidad cultural y cada cultura tiene su pretensión de verdad. ¿Cómo coordinarlas? Procedemos entonces a catalogar o clasificar estas preguntas y otras análogas. Éste es el gran poder y la gran tentación de la mente humana: el gran poder del pensamiento conceptual abstracto y la tentación de identificar el pensamiento con la abstracción, haciendo así del pensar un puro cálculo entre datos abstractos. No en vano pudo decir Galileo que la naturaleza estaba escrita en lenguaje matemático; sólo necesitaríamos aprender a leerlo. La clasificación es el gran instrumento de la ciencia moderna y una gran especialidad en Occidente. Un ejemplo típico es el uso del ordenador. Alimentamos un aparato con «datos» y un código para «leerlos», éste los «asimila» y nos devuelve los resultados de un cálculo por complicado que sea. La clasificación implica la convicción de que la realidad puede dividirse en partes individuali-

zables de manera homogénea –sean personas, átomos o cualquier otra cosa.

Sea como sea no podemos clasificar las preguntas últimas, porque nos falta una plataforma última que pueda ofrecernos un metacriterio de clasificación, dado que el propio criterio que adoptamos depende de la filosofía que profesamos. La filosofía no puede ser reducida a álgebra sin dejar de ser lo que es desde el primer momento en que empezó a usarse esta palabra: *philosophia*, el amor del conocimiento.

Aquí es precisa una clarificación, sería absurdo arremeter contra la abstracción; también en este contexto estamos haciendo amplio uso del pensamiento conceptual. No toda abstracción es conceptual: existe por ejemplo una abstracción artística irreducible a conceptos. El concepto sigue siendo en cualquier caso necesario para un cierto pensar. He hablado de preguntas «últimas» dando por sentado que el adjetivo «último» tenga un significado transcultural. Sin embargo, su significado es meramente *formal*. En cuanto que excluye cualquier contenido de las preguntas. El pensamiento conceptual es como un andamio que nos permite construir un edificio sólido, pero el andamio no es el edificio y menos aún hemos de confundir este edificio con toda la realidad. La realidad no necesita subordinarse necesariamente al pensamiento conceptual, ni el pensamiento es un juego dialéctico entre ideas.

En resumen: la interculturalidad se encuentra así subordinada a un criterio supracultural abstracto de carácter formal, ésta es precisamente la tentación de los filósofos, que discutirán sobre interpretaciones y aplicaciones concretas de principios generales. Un ejemplo: hay que hacer el bien y evitar el mal, pero ¿qué es en concreto el

bien y cómo se evita el mal en cada caso particular? La razón nos lo dirá, pero esta razón es entendida por las diferentes culturas de formas muy distintas. El criterio supracultural tendrá, por tanto, que basarse en la razón conceptualizante: la razón abstracta, formal y teóricamente reducible a parámetros cuantificables.

Si la primera actitud juzgaba las distintas culturas según su aproximación a la «Verdad absoluta» siguiendo un criterio proporcionado por esta misma Verdad, la segunda somete las culturas al tribunal de la Razón, siguiendo un criterio proporcionado por esta misma razón. Se recurre entonces a la pura razón formal o abstracta, suponiéndola neutral.

Las habituales divisiones de las culturas entre primitivas, desarrolladas, prelógicas, chamánicas, míticas, etc., son el ejemplo más evidente: pero lo que es un mito o un desarrollo para una cultura no se corresponde con lo que otra cultura entiende con estas palabras, ni el criterio es el mismo.

c) «Puede haber un Absoluto, pero en cuanto tal es transcendente y, por tanto, transciende todos nuestros conceptos e ideas sobre él». En consecuencia este Absoluto no puede ser la premisa mayor para ningún silogismo. ¿Estamos entonces abocados al silencio?, ¿al solipsismo? En modo alguno, porque una aproximación de este tipo nos llevaría al otro extremo y, en definitiva, a otro absolutismo. La interculturalidad requiere apertura al otro, dado que solos no podemos decidir cuáles son las preguntas fundamentales –ni siquiera saber si el papel último de la filosofía es hacer preguntas y decidir sobre respuestas correctas. ¿No podría quizá ser el escuchar?, ¿o simplemente enseñar a vivir, o llevar a la iluminación?

Pero no se puede cumplir esta función sin abandonar nuestros presupuestos intelectuales concretos. Tampoco aquí podemos fiarnos de la analogía de conceptos que se fundan sobre un *primum analogatum*, o referente común problemático. Éste es el lugar del *mythos*. Como veremos a continuación.

Un discurso sobre la interculturalidad no puede pasar por alto tales problemas. ¿Cuál es, por tanto, el vínculo entre las distintas culturas del mundo? No poseemos un criterio absoluto y la interculturalidad nos vuelve escépticos sobre la posibilidad de un consenso, una especie de «contrato cultural» paralelo al social, porque tal consenso sólo es posible en el interior de un mito y cada cultura vive en su mito. La distinción entre *relativismo* y *relatividad* es fundamental. Podemos evaluar otra cultura sólo a la luz de la nuestra aunque seamos conscientes de que nuestros criterios no son absolutos. Nos queda sólo el diálogo con las otras culturas, pero para esto nuestros conceptos, concebidos en el interior de nuestra cultura, no son adecuados –a no ser que exista una comunión conceptual, cosa no siempre posible. Por este motivo es de capital importancia el pensar simbólico que no es ni objetivo ni subjetivo, sino esencialmente dialogal, como veremos a continuación. Hay una *vía media* entre el absolutismo y el relativismo cultural, la *relatividad cultural*. La filosofía intercultural intenta seguir este camino medio. Su método es el diálogo como apertura al otro.[8] La cultura predominante en Occidente ha olvidado, o considera imposible, el pensar con símbolos (simbólicamente) –y piensa

8. Cf. I. Prabhu (a cargo de), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Nueva York, 1996, pp. 243-262.

con conceptos (conceptualmente). Los símbolos son relegados a la subjetividad artística y excluidos de la objetividad «científica», lo cual no es negativo siempre que no se haga de la objetividad el criterio único de verdad.

El conocimiento simbólico representa ya un diálogo entre el simbolizante y el símbolo por mediación del proceso cognoscitivo de la simbolización –que no es conceptualización.

Resumiendo: la interculturalidad depende del criterio del mismo diálogo intercultural en su realización de hecho. El criterio es intrínseco al diálogo mismo y sus intérpretes son los propios dialogantes.

Un ejemplo: para una gran parte de las culturas abrahámicas (la judía, la cristiana, la islámica, la marxista y la científica, aún en su diversidad), el hombre es un ser fundamentalmente *histórico*, cuya vida se desarrolla en un tiempo lineal. Hay una escatología temporal, histórica y también cósmica. El teatro del hombre es la historia. Para una gran parte de las culturas asiáticas, el hombre es un ser fundamentalmente *temporal*, pero no histórico, cuya vida, por usar un símil geométrico, se desarrolla en un tiempo esférico. Hay un intercambio entre los distintos mundos a lo largo de un tiempo que comienza de nuevo en cada momento o en cada «ciclo». El teatro del hombre es el cosmos, su aparición sobre esta tierra es sólo un acto de la «divina comedia». Existe una diferencia esencial entre el tiempo (temporalidad) y la historia (historicidad). ¿Cómo pueden dialogar estas dos cosmologías?

Ante todo debe evitarse empezar con una crítica negativa desde fuera: «estos orientales tienen mucha espiritualidad y mucha paz pero son pobres, sucios, no conocen los derechos humanos...». No tiene sentido contraatacar

al mismo nivel (el clima de Nueva York es distinto del de Kolkata [Calculta]), y hace algunos años 40.000 personas sin techo y ahora probablemente muchos más dormían en la calle...). El verdadero diálogo no es un desahogo y menos aún una confrontación de dos partidos. También en el corazón de las culturas occidentales hay quien cree en una realidad espiritual, de la misma manera que en Asia hay quien cree que la única realidad es material.

El primer paso consiste en borrar los malentendidos como, por ejemplo, que la historia no es importante o que la circularidad del tiempo significa un retorno de los mismos acontecimientos en un «segundo momento» (que no existe, si el tiempo es circular) o que la historia anula la eternidad, o sea toda la realidad. Si se afirma que Jesús es un personaje histórico, el cristiano lo interpretará como real, pero el viṣṇuita como no merecedor de su fe; del mismo modo que si se afirma que Kṛṣṇa es un personaje no histórico, el viṣṇuita lo interpretará como divinamente real y el cristiano como objeto de una fe mítica en el sentido negativo de la palabra.

El segundo paso consiste en explicar los respectivos puntos de vista de forma inteligible para el interlocutor –lo cual, como veremos más adelante, precisa de la comunicación lingüística. Si consiguen entenderse mutuamente, se descubre la verosimilitud de las dos concepciones dentro de sus respectivos contextos. Esta compresión no es conceptual (los conceptos pueden ser incompatibles), sino simbólica –lo que implica una cierta empatía y participación en un universo simbólico que no es exclusivamente epistemológico.

El tercer paso está representado por el propio *dia-logos*, es decir, el pasar a través del *logos* para llegar a «lo» que se

quiere decir (que está «detrás» de lo que trasluce la palabra), a la *res significata*, al referente. Se ha creado, así, un campo en el que la discusión puede continuar siguiendo los criterios de verdad aceptados mutuamente –los *pramāṇa* de la tradición índica.

Se podrá alcanzar entonces un cierto entendimiento o seguir pensando que el interlocutor está equivocado pero se identificarán los motivos por los que difieren las opiniones y se llegará a aquellas opciones fundamentales que constituyen la riqueza y el tormento de la condición humana.[9]

En el terreno de la existencia humana estas tres actitudes esencialmente distintas no se excluyen mutuamente.

Ello nos lleva a confirmar que lo que es constitutivo del hombre es el diálogo mismo –que no es, por tanto, sólo un instrumento. El hombre en cuanto tal es un ser dialogal y no un individuo aislado. De ahí que defender que no se puede prescindir del diálogo en cualquier problema humano equivale a decir que no se puede prescindir del hombre en cualquier cuestión referente al hombre. La economía puede en cierta medida prescindir también del sujeto (que se limita a estudiarla), pero es signo de la degradación de una cultura el hecho de que se haya podido llegar a hacer creer en una «ciencia económica» reducida al estudio de leyes financieras en las cuales «el orden del hábitat humano» (o *economía*) no constituye parte intrínseca de dicha ciencia.

9. Cf. R. Panikkar, «Verstehen als Überzeugtsein», en H. G. Gadamer, P. Vogler (a cargo de), *Neue Anthropologie,* vol. VII: *Philosophische Anthropologie,* Thieme, Stuttgart, pp. 132-167.

4. Diálogo dialogal y duologal

El método propio de la filosofía intercultural es el método del diálogo dialogal, en el cual las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo. ¿Pero cómo podemos saber cómo proceder si no conocemos el procedimiento? ¿No estamos cayendo tal vez en un círculo vicioso? La respuesta es que, como para todo problema último, no se trata de un círculo vicioso sino de un círculo vital. La vida humana no se reduce a su comprensión lógica.

El dilema es siempre más o menos el mismo: ¿cómo se pueden establecer las reglas del diálogo si no puede haber diálogo en ausencia de reglas?

Este dilema presupone la aceptación del «principio de Parménides» que es el dogma capital de la cultura occidental: la supremacía del Pensar sobre el Ser. Digo supremacía del Pensar sobre el Ser porque, aunque Parménides afirma la identidad entre Pensar y Ser, esta identificación es proclamada por el Pensar y no por el Ser. Criticando este principio no defiendo necesariamente su opuesto dialéctico, como hace cierto existencialismo que proclama la supremacía de la existencia sobre la esencia (siempre dentro de una posición dualística). Hacerlo significaría precisamente caer en el círculo vicioso de utilizar el mismo

principio para criticarlo. No estoy afirmando que el principio de Parménides no sea válido; digo que vale para el Pensar, y que no se puede extrapolarlo al Ser sin aplicar, antes y de manera infundada, el mismo principio, es decir, que lo que es válido para el Pensar es válido también para el Ser. Un cierto *vedānta*, por mantener el paralelismo, parece aceptar el mismo principio pero en sentido opuesto: el Ser condiciona el Pensar y su identificación es un postulado del Ser que se identifica, por tanto, con el propio Pensar o, mejor dicho, con la consciencia. Ambas actitudes desembocan en el monismo sea del Ser o del Pensar.

Sea como sea nuestro dilema se presenta sólo en el pensamiento dialéctico: o nos hemos puesto de acuerdo antes sobre las reglas del juego o no podemos jugarlo. Desde el punto de vista lógico el argumento es impecable, pero sitúa la racionalidad lógica antes de la realidad humana, más aún, por encima de ella. Esto equivale a decir que no podríamos aprender nunca a hablar si no sabemos cómo hablar; pero no sabremos nunca hablar si no hablamos. O, volviendo a Parménides: Pensar implica Ser, pero esto es un postulado o una intuición de nuestro pensamiento (*cogito ergo sum*). Sin el pensamiento no hay consciencia del Ser. Pero el hecho de que el Ser no aparezca sin el pensamiento del Ser, y que el pensamiento implique el Ser, es una necesidad de nuestro pensamiento que nosotros proyectamos sobre el Ser porque no podemos hacerlo de otra manera. Este pensamiento, sin embargo, obliga al Pensar, no al Ser, a menos que no presupongamos antes la identidad: en otras palabras, el Ser no está obligado a obedecer las leyes del Pensar. En resumen: podemos descubrir las leyes *a priori* de nuestro Pen-

sar (apoyándonos en el propio pensar), pero no podemos extrapolarlas al Ser sin violar las leyes mismas del Pensar.

Un ejemplo en forma de historieta puede ayudarnos a entender lo que intentamos explicar. Un policía encuentra a un borracho que, en plena noche, busca a gatas algo al lado de una farola.

«¿Qué haces?», le pregunta.

«Busco la llave de casa», contesta él.

«¿La has perdido aquí?»

«No, pero es el único sitio donde hay luz», dice el borracho. (Buscamos el misterio del Ser sólo bajo la «luz» del Pensar.)

Se podría objetar: ¿qué es entonces el Pensar si no piensa el Ser? Aristóteles ya lo había previsto y por eso dijo que el pensamiento se piensa a sí mismo: *noêsis noêseôs*, el pensar del Pensar. De hecho ésta es la gran tentación de todo el monoteísmo: el idealismo monista que después ha desembocado en el materialismo, igualmente monista. Contra él se ha enfrentado siempre la mística, afirmando que el Ser es impensable y, si se habla de él, es porque la palabra, el *logos*, no se agota en el pensar. El Ser no se piensa (comprende, concibe, aprehende), sino que se es consciente de él; no se «ve», pero se «escucha», jugando con una metáfora griega y otra índica. La palabra habla, pero no es palabra si no es escuchada. «La fe viene de la audición» (Rom X,17). El *logos* no existe sin *pneuma*, sin espíritu, del mismo modo que el hombre no existe sin cuerpo. Ésta sería la antropología tripartita que el hombre occidental ha olvidado al aparcar la Trinidad.

El hombre no es sólo mente y, por tanto, la filosofía, entendida como la actividad humana que intenta, con todos lo medios que considera apropiados, dar sentido a

la vida y a la realidad, no puede excluir *a priori* la participación existencial del cuerpo y de la acción humana. La filosofía intercultural libera a la filosofía postparmenidea de su jaula mental, o, para ser más exactos, de su estructura conceptual, salvando el genio de Parménides mediante otra lectura posible y diferente de su poema.[10]

En cualquier caso, volviendo a nuestro tema, todo esto nos quiere decir que el puro monólogo no puede trascenderse a sí mismo. Se necesita el diálogo: pero un diálogo que transcienda la dialéctica y, por tanto, una presunta objetividad –objetividad entendida como el reinado de una lógica que se ha abstraído de todo sujeto.

El diálogo dialogal es radicalmente diferente del dialéctico: no pretende con-vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o, por lo menos, buscar con él una verdad sometida a la dialéctica. El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente «objetiva». El diálogo dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* si nos entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico. El campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha entre las ideas, sino más bien el *ágora* espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que «máquinas pensantes» o *res cogitans.* Digo «se espera» porque no se

10. Cf. Hanspeter Padrutt, *Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter,* Diogenes, Zúrich, 1991 y Giuseppe Santo, *Parmenides' Weg,* Academia Verlag, Sankt Augustin, Alemania, 2005.

debería evitar el diálogo ni aún con una mente «computarizada» –teniendo cuidado sin embargo de no perder nunca de vista las premisas reduccionistas de tal mente. Las conclusiones serán válidas sólo «hasta donde el diálogo nos lleve». Podemos descender a la *arena* pero hemos de mantener siempre abierta la invitación al *ágora* y no quedar atrapados en la *arena.* En el *ágora* se habla, en la *arena* se lucha. Estas afirmaciones no pretenden en absoluto defender una posición irracional que, en cuanto tal, no sería ni siquiera posible formularla.

Hemos hablado del círculo vital que rompe el círculo vicioso, pero permanece de todos modos el problema del diálogo cuando el interlocutor lo rechaza, como sucede con frecuencia en el caso de conflictos entre personas o entre pueblos. Aquí las «reglas» no son sólo normas de procedimiento, sino actitudes existenciales. El diálogo dialogal requiere una actitud de toda la persona y no sólo una estrategia para determinar quién tiene razón. El diálogo dialogal no pone condiciones y es vulnerable: hay que enfrentarse a él con confianza en el deseo común de profundizar en una Verdad, una Justicia, o un Entendimiento que nos supera, tanto que puede definirse como religioso, en el sentido amplio de religión adoptado de nuestro contexto.

La práctica del diálogo dialogal nos lleva a conocer en la medida en que somos conocidos y viceversa. «Conoceré como soy conocido» dice una expresión de la Escritura cristiana (1Cor XIII,12). El método del diálogo dialogal presupone, por un lado, una cierta intención que va más allá de los intereses particulares de los participantes y es comúnmente conocida como deseo de verdad, pero que yo preferiría llamar *aspiración a la armonía o concor-*

dia –dos palabras que difícilmente se encuentran en los diccionarios modernos de filosofía. «Concordia» es la última palabra del último mantra del *Ṛg-veda*. Empleo la palabra «armonía», en lugar de «verdad», más cerebral, porque con demasiada frecuencia la verdad es considerada como un absoluto y nos olvidamos que la verdad en cuanto tal es pluralista (no plural) porque es una relación en la cual están implicados dos polos, uno de los cuales es el nuestro.[11] ¡Cuántas atrocidades se han cometido en nombre de la verdad! ¡Cuán lejanos estamos de la sabiduría de la *concordia discors* y de la *discordia concors* de los griegos, de los latinos y de los pensadores del Renacimiento! *Tota haec mundi concordia, ex discordibus constat* (toda la concordia del mundo es resultado de la discordia) escribió Séneca mientras estudiaba los cometas (*Naturalium quaestiones* VII, 27, 4): la naturaleza es un todo armónico constituido también por sus propias disonancias.

El diálogo dialogal presupone además la superación de la «epistemología del cazador». Es decir, esa actividad dirigida a la caza de informaciones realizada por una «razón instrumental» separada del resto del ser humano y sobre todo del amor. El cazador debe matar o por lo menos herir la presa para capturarla. Esta epistemología está separada de toda ontología, como ha sucedido en la Europa moderna cuando ha proclamado su «edad de la Ilustración» porque creía en la Diosa Razón, la razón raciocinante.

Traspasar las fronteras culturales empuñando el fusil de la «pura» razón (es decir, la sola razón) es abandonarse

11. Cf. R. Panikkar, «The Pluralism of Truth», en *World Faiths Insight*, Nueva York-Londres, 1990, XXVI, oct., pp. 7-16.

a un acto de violencia y de contrabando cultural. Quisiera recordar aquí la contribución de las traducciones interculturales, que revelan las diversas resonancias de las palabras más corrientes ya que no permiten interpretaciones unívocas. Una razón «pura» sugiere una razón no contaminada por las impurezas de cualquier contacto con el resto del hombre, es decir, el cuerpo, los sentimientos, el amor... ¿Pero es verdaderamente pura la «razón pura»? ¿Puede «funcionar», separada de todo el resto? ¿Sería entonces el diálogo impuro porque no es monólogo?

Pero hay algo más. Si el diálogo dialogal quiere ser fecundo y no contentarse con simples elucubraciones racionales no puede limitarse a formalismos abstractos de validez general, sino que debe descender al diálogo entre culturas concretas que entran en contacto. Este contacto real aproxima generalmente dos culturas concretas con sus multiformes aspectos. El diálogo no se establece con principios abstractos como «amaos los unos a los otros», sino que debe penetrar en la realidad y ha de tener también el coraje de llevarse a cabo con el colonialista que ha arruinado a un pueblo o el terrorista que ha matado a inocentes. Cuando se habla de diálogo no se hace, por tanto, sólo un discurso teórico, aunque se debe intentar basarlo sobre un fundamento antropológico para que sea algo duradero y no una estrategia más o menos utilitaria. El diálogo no puede conducirse en abstracto y en general no implica la venganza del «ojo por ojo», sino el coraje del «ojo a ojo».

De esta manera el diálogo se convierte en *duálogo dialogal.* Se quiere comprender para ser comprendido; un judío no puede usar el mismo lenguaje cuando habla con un buddhista o con un cristiano; ni un ibo puede usar el

mismo lenguaje si el interlocutor es un maorí o un zapoteca. Un científico no puede esperar que su lenguaje resulte comprensible a un poeta, etc. La «abnegación» cristiana puede parecerle masoquismo a una mente psicoanalítica y el *nirvāṇa* buddhista un fatalismo quietista a un político moderno. Existen diferentes universos lingüísticos y cada lenguaje es un mundo que traduce una visión particular de la realidad. Este diálogo dialogal establece, de mutuo acuerdo entre los interlocutores, tanto la agenda del diálogo como el *ágora* en que ha de celebrarse.

¿Pero cómo pueden hablarse estos interlocutores si no puede asumirse *a priori* un lenguaje común? En la tierra de la razón «pura» y del conocimiento sin amor la cuestión es insoluble, a no ser que una de las partes imponga el lenguaje dialéctico como condición indispensable, lo que implicaría matar el diálogo dialogal. Un verdadero diálogo debe ser humano, y el hombre es algo más que la sola razón. Como dijo Ramon Llull en su libro *Libre d'Amic e Amat:*

> El pájaro cantaba en el huerto del Amado. Viene el amante y dice al pájaro: Si no podemos entendernos el uno al otro a través del lenguaje, deja que nos entendamos el uno al otro a través del amor, porque en tu canto mi Amado se aparece a mis ojos.[12]

Todo diálogo es imposible si se espera que sea puramente objetivo y que excluya a la subjetividad de cual-

12. *Cantaba l'aucell en lo verger de l'Amat. Venc l'amic qui dix a l'aucell: Si no'ns entenem per lenguages, entenen-nos per amor, car en el teu cant se representa a mos ulls mon Amat.*

quier participación. La objetividad, cuando se reconoce como tal, tiene la ventaja de no pertenecer a nadie y la desventaja de ser ineficaz, de no comprometer a nadie, porque no ha penetrado en el corazón humano. Las leyes puramente objetivas precisan de la policía y del infierno o, al menos, del miedo y el temor. Por otra parte tampoco la pura subjetividad es por sí misma el diálogo, desde el momento en que prácticamente ha eliminado el *logos* para refugiarse en un sentimiento no transferible a otro.

En otras palabras, el diálogo dialogal, no siendo puramente objetivo, no excluye la pasión y el sentimiento. Es difícil dialogar con quien nos ha hecho daño. Es difícil dialogar con el fundamentalista que defiende ideas que consideramos completamente equivocadas. No siendo, por otra parte, tampoco puramente subjetivo el diálogo no excluye la racionalidad. El diálogo dialogal implica, por tanto, todo nuestro ser y requiere tanto un corazón puro como una mente abierta. Ya he dicho que considero la práctica del diálogo dialogal como el acto religioso por excelencia.

No podemos dejar de lado estas y otras cuestiones éticas, pero en el diálogo no es tampoco posible ignorar la problemática del *logos*.

5. El lenguaje intercultural

El primer problema de la filosofía intercultural comienza con una reflexión sobre el significado de las palabras mismas. El lenguaje no es intercultural hasta que no sobrepasa la frontera de la propia cultura. No podemos usar ninguna palabra como si fuese por su propia naturaleza intercultural. El primer ejemplo es el de las dos palabras que estamos utilizando: «filosofía» y «cultura».[13] No hay una única noción de filosofía o de cultura; pero, por suerte, el lenguaje no usa solamente *términos* conceptuales que puedan ser empíricamente verificables (o falsables), sino también *palabras* que son símbolos idóneos para expresar la experiencia colectiva de un pueblo y a las cuales, por tanto, pueden atribuírseles muchos sentidos distintos.[14] La interculturalidad busca palabras de valor transcultural. «Filosofía» podría ser un ejemplo.[15]

13. Cf. R. Panikkar, «Religión, Filosofía y Cultura», en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,* Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, Madrid, 1996, 1, pp. 125-148.

14. Cf. R. Panikkar, «Words and Terms», en M. M. Olivetti (a cargo de), *Esistenza, Mito, Ermeneutica,* (Archivio di Filosofia), CEDAM, Padua, 1980, vol. II, pp. 117-133.

15. Cf. R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India,* Trotta, Madrid, 1997, pp. 25 y ss.

Dando un paso más en la dirección del diálogo dialogal, podemos añadir que el problema fundamental de la filosofía intercultural procede precisamente de la necesidad de encontrar, de mutuo acuerdo, las bases del diálogo, o sea el problema de su lenguaje. Está claro que esta búsqueda mutua debe llevarse a cabo hablando –y hablando cada uno el propio lenguaje, no sólo en el sentido de la precisión gramatical, sino también como forma de pensamiento en el ámbito de un universo de inteligibilidad. Dos cuestiones básicas emergen: una *práctica* y otra *teórica*, íntimamente relacionadas.

La cuestión *práctica* es manifiestamente obvia.

Para establecer un diálogo equilibrado es necesario que cada participante haya aprendido el lenguaje del otro. Es insatisfactorio, por no decir injusto, y, por tanto, inadecuado, llevar a cabo una discusión intercultural valiéndose exclusivamente del lenguaje de una sola de las culturas, por abierto y rico que pueda ser. Es metodológicamente incorrecto llevar a cabo un diálogo cristiano-buddhista, por ejemplo, con lenguaje exclusivamente cristiano. Como resultado de una falta de conciencia intercultural despierta, somos con demasiada frecuencia víctimas, aunque en ocasiones inconscientes, del «pensamiento único» llámese «mercado», «democracia», «ciencia», «civilización», «orden mundial», «Dios» o «Verdad», símbolos tanto más peligrosos cuanto más llenos de buenas intenciones. Todavía hoy, por ejemplo, se oye decir, aunque cada vez menos, que el buddhismo no es una religión porque no reconoce a un Dios, o también que la teología no es filosofía porque reconoce otra forma de conocimiento más allá de la razón raciocinante.

No debemos confundir la interculturalidad con la hermenéutica cultural. La hermenéutica cultural es un paso intermedio necesario para abrir las puertas de la comprensión del otro aunque esta hermenéutica es casi siempre monocultural. Hay que criticar, por tanto, la tendencia actual, muy difundida en Occidente, de emplear en este diálogo el argumento pragmático que, por razones históricas, defiende la mayor preparación de las culturas y lenguas occidentales (y en particular la inglesa), a pesar de que los diálogos y polémicas entre buddhismo y confucionismo o entre viṣṇuismo y śivaismo hayan sido por lo menos tan numerosos como los diálogos más conocidos del Occidente moderno.

Podría suceder (aunque yo tengo muchas dudas al respecto) que en las circunstancias actuales el aparato conceptual de Occidente pueda emplear medios más adecuados que el resto del mundo. Basta echar una mirada a la prensa diaria de Occidente para darse cuenta del feroz etnocentrismo del 90% de las noticias, no sólo por el perfil de la información, sino también por lo que se refiere a los artículos de fondo y a los artículos culturales. El hombre de la calle en Occidente vive bajo la impresión de que el llamado tercer mundo es verdaderamente subdesarrollado: miseria, corrupción, enfermedad, suciedad, desastres naturales, etc., todo ello sazonado con algunos puntos de zen, yoga o espiritualidad popular más o menos supersticiosa. Se oye con frecuencia decir, por ejemplo en los Estados Unidos, incluso en boca de un presidente de una Cámara de Comercio en un discurso oficial, que antes de la democracia americana el mundo, incluido el europeo, vivía en el oscurantismo y la superstición. Existen, a decir verdad, algunas espléndidas publicaciones

especializadas, pero en conjunto el narcisismo occidental es innegable, alimentado por otra parte por la reacción unilateral de los autoflagelantes que ven todo lo contrario. Podría suceder que en el diálogo interreligioso intercultural moderno la iniciativa partiese hoy de Occidente o que el lenguaje cristiano haya profundizado más en el diálogo interreligioso. Es como decir que los varones (sean los blancos de Estados Unidos como los brahmines de la India) están en general mejor preparados para la llamada vida moderna que las mujeres, los negros o los dalit; lo cual debe impulsar a corregir el desequilibrio antes que a perpetuarlo en nombre de una presunta mayor eficacia. No hay duda de que el inglés es el idioma más utilizado para tratar los problemas surgidos en el ámbito de la civilización actual dominante anglosajona. Las lenguas occidentales están en una posición más favorable que otras para enfrentarse a los problemas que ellas mismas han creado. Los efectos prácticos son evidentes: las mujeres quieren tener el mismo poder en el sistema dominado por los varones; los dalit ansían ser integrados en la corriente dominante de la civilización occidentalizada; el pobre aspira a convertirse en rico –de ese tipo de riqueza que el rico considera como tal. Esto puede ser inculturación o incluso justicia, pero no interculturalidad.

Otro ejemplo puede ayudar a clarificar este punto. Existe un movimiento en el sur de la India que tiene como finalidad enseñar y explicar teología cristiana en lengua tamil. Tras algunos años de experiencia se detecta entre los profesores cierto cansancio: el cansancio de la traducción, olvidando que el problema teológico no reside tanto en traducir palabras inglesas o latinas a conceptos tamiles o trasponer doctrinas ya formuladas en sus

equivalentes tamiles, cuanto en expresar las principales intuiciones cristianas en lengua tamil.[16] Cuando hablo de intuiciones cristianas soy absolutamente consciente de que la teología cristiana no tiene una fuente lingüística original, que el cristianismo no tiene una lengua sagrada propia. «La letra mata» (2 Cor III,6). La interculturalidad no es cuestión de traducción, sino de comunicación y también de fecundación mutua.

Existen medidas de urgencia pero con demasiada frecuencia nos olvidamos de que son sólo medidas provisionales. He tenido ocasión de intervenir, aunque sea de forma marginal, en la disertación filosófica de un estudiante peruano cuya lengua nativa era el quechua. No conozco el quechua, pero mi interlocutor sabía español. En su interior él tuvo que traducir los conceptos que quería expresar, intentando, como es natural, adaptarse a las categorías hispánicas, a las cuales su gente se había habituado (¿se había visto forzada?) durante quinientos años con todas las ventajas e inconvenientes que esta adaptación comporta. He intentado ayudarlo a liberarse del complejo que le hacía creer que pertenecía a una cultura inferior y empujarlo a repensar lo que tenía que decir sacudiéndose el peso de la historia y haciendo así que la colaboración fuese recíproca, aunque se expresase en lengua española. Podría añadir a título anecdótico que numerosas expresiones heideggerianas que resultan «barrocas» en alemán y

16. Cf. R. Panikkar, «Indian Theology: A Theological Mutation», en M. Amaladoss y otros (a cargo de), *Theologizing in India,* TPI, Bangalore, 1981, pp. 23-42, y mi breve ensayo «Indian Christian Theology», en *Jeevadhara,* Kottayam (Kerala), sept. 1997, XXVII, 161, pp. 319-321.

forzadas en español parecen absolutamente «naturales» en quechua. Con todo, esto no es suficiente: la interculturalidad no es un lenguaje de una sola dirección.

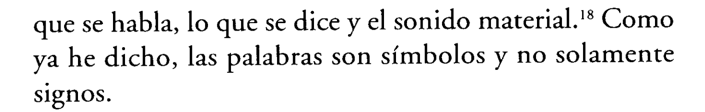
Es superfluo subrayar cuánta paciencia, tiempo y disciplina se necesitan para aprender otra lengua. El primer paso consiste en atravesar el estadio preliminar de la traducción literal, es decir, la traducción de las frases extranjeras a nuestra lengua. En un segundo momento, sin embargo, hemos de ser capaces de comprender el lenguaje del otro sin necesidad de traducir. Hablar otra lengua no es traducir de la nuestra; es hablar y por lo tanto pensar en esa lengua. En el siglo XIII cuando el genio precursor de la interculturalidad, el trovador, místico y filósofo Ramon Llull, en la era de las cruzadas, intentó llevar a cabo una aportación pacífica al encuentro entre las religiones, no sólo aprendió él mismo árabe, sino que se esforzó de todas las maneras posibles para convencer a Roma de que crease cátedras de copto, árabe y griego en las nacientes universidades del mundo cristiano.[17] Monolingüismo, colonialismo e intolerancia están íntimamente relacionados.

Una vez más podemos constatar la importancia de un duólogo concreto opuesto a diálogos generales y objetivos. Puedo aprender la lengua de mi vecino, o la de una cultura en la que estoy interesado, pero no puedo hablar cinco mil idiomas, aunque se agrupen en familias lingüísticas.

17. Cf. *Concilium Viennense* (1311-1312), *Decretum 24*, que ordenaba la creación de tales cátedras en la sede de la curia romana y en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca –aunque después el decreto no fue plenamente aplicado.

Es obvio que no existe un lenguaje intercultural, una *lingua universalis* como auspiciaba el siglo XVIII europeo cuando se entusiasmó con el descubrimiento de una metodología científica universal, de una *mathesis universalis*. Existen expresiones y palabras, así como algunas reglas gramaticales transculturales tanto en familias lingüísticas como por ósmosis entre las poblaciones o por la influencia de los llamados «mass media». La influencia del inglés por ejemplo es evidente en las lenguas modernas. Esta transculturalidad se refiere no sólo a vocablos o expresiones, sino también a contenidos de significado y a formas de pensamiento que se influyen mutuamente. La palabra «religión», por ejemplo, evoca para muchos una institución (religiosa). Se sabe que también *dharma* y *dīn* (*daēnā*) se refieren a algo que entra en el ámbito de lo «religioso», las tres palabras pueden enriquecerse mutuamente. *Religio*, entonces, se enriquecerá con las connotaciones de *dharma* y *dīn* y viceversa. En este sentido se establece una mutua fecundación entre las distintas culturas en contacto.

Es obvio que la filosofía intercultural no puede privilegiar lenguaje alguno ni religión ni cultura. No es suficiente, por ejemplo, que yo sepa cómo traducir al sánscrito «Dios», «deber» y «vida». He de saber también cómo traducir al castellano *brahman*, *dharma* y *āyus* –entonces me daré cuenta inmediatamente de la complejidad de toda traducción. En la India la filosofía clásica del lenguaje debate en torno a dónde se encuentra el sentido, si en la palabra, en la frase o tal vez en las sílabas pero podría ir más allá preguntándose si no reside también en la entonación, en el gesto, en la intención, etc. La palabra es la cuaternidad formada por el que habla, aquel al


que se habla, lo que se dice y el sonido material.[18] Como ya he dicho, las palabras son símbolos y no solamente signos.

18. Cf. R. Panikkar, «La paraula, creadora de realitat», en R. Panikkar (coord.), *Llenguatge i identitat,* Publicacions de L'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994, pp. 11-61.

6. El punto de partida

Hemos dicho que el primer problema de la filosofía intercultural es el del lenguaje. Volvamos ahora al problema principal (al que habíamos aludido al comienzo), es decir, al *punto de partida*. Si, en efecto, en el encuentro entre culturas existe un problema práctico (las lenguas), existe también uno *teórico*.

Ante todo hemos de empezar comunicándonos. ¿Pero cómo nos entenderemos el uno al otro? ¿Mediante signos? ¿Y cómo sabemos lo que significan estos signos? El simple conocimiento sensorial no es suficiente, desde el momento en que, para comunicar la sensación, que es individual, he de abandonar mi individualidad de manera que el otro pueda entender lo que quiero decir. Yo puedo expresar sólo lo que siento, pero la expresión de estos sentimientos va más allá de la sensibilidad. Junto con la comunicación sensorial necesitamos también su hermenéutica. Pero Hermes es un Dios, no una cosa, y para ver a Dios necesitamos de ese tercer ojo del que hablan tantas tradiciones, que sin embargo no excluye ni el ojo del intelecto ni el de los sentidos. Es necesario captar el silencio del que brotan las palabras cuando son auténticas. Las palabras verdaderamente humanas son más que signos y mucho más que conceptos.

Una intuición de los *Veda*, malinterpretada con demasiada frecuencia, podría ayudarnos en este punto: la no-

ción de *apauruṣeyatva*, teoría según la cual los *Veda* no tienen autor (no hay una persona [*puruṣa*] tras ellos), y no hay, por tanto, un «revelador», divino o humano que los haya dictado.[19] Por lo que a nosotros respecta consideramos sólo que se trata de una Palabra primordial que nos habla por sí misma sin necesidad de intermediario –que nos obligaría a una regresión al infinito. Aunque fuese un hombre o un Dios el que nos hablase, ¿cómo podríamos entender lo que nos dice si no es mediante otros signos que desempeñan la función de palabras mediante los cuales se hace inteligible?

Esto significa que la palabra no es sólo un instrumento de comunicación, sino algo que pertenece a la misma naturaleza del hombre. La Palabra misma es el mediador como nos dicen los *Veda* y el *Evangelio de Juan*.

No hay que sorprenderse de que la India clásica haya elaborado una profunda reflexión sobre la palabra.

La comunicación intercultural necesita estas palabras primordiales que nos hablan de manera inmediata y el diálogo interreligioso ha de tener lugar, por tanto, a nivel místico, donde el entendimiento es más fácil. Durante demasiados siglos la contemplación ha sido relegada a un lujo o un privilegio de unos pocos elegidos. La mística es el pasaporte para sobrepasar las fronteras culturales –y la mística no es auténtica si falta el amor.

No hay duda de que el problema del lenguaje ha adquirido una gran importancia en la especulación filosófica occidental del último siglo, y no por casualidad ha coincidido prácticamente con el descubrimiento del sáns-

19. Cf. R. Panikkar, *I Veda,* Rizzoli, Milán, 2001; para la teoría del *mīmāṃsā,* pp. 16 y ss.

crito en Europa. Es interesante constatar que, salvo algunas excepciones, la reflexión ha permanecido en el marco de una epistemología postkantiana (semántica, semiótica, estructuralismo, análisis del lenguaje...), aunque sea muy útil para la interculturalidad. El lenguaje, antes de tener un sentido, un significado, un significante, un referente, etc., nos revela ante todo al hablante, al hombre. La interculturalidad antes que ser una relación entre culturas, es un encuentro entre hombres. El hombre habla para entender a los otros y para entenderse mejor a sí mismo, pero también para ser entendido por los otros –algo que Occidente ha olvidado con frecuencia causando trágicos malentendidos. Pero hay más. El hombre habla porque es propio de su naturaleza el hablar, el decir. El hombre piensa porque habla y habla porque piensa. La relación es *advaita*, a-dual: *homo loquens*. El binomio pensar-ser ha de completarse con el trinomio pensar-hablar-ser.[20] Las consecuencias son importantes. La comunicación humana es fundamentalmente lingüística pero las lenguas de la humanidad son radicalmente distintas como distintas son las diversas culturas.

Decimos que todo lenguaje revela un mundo, que cada cultura es como una galaxia con sus propios criterios de Bien, Belleza y Verdad. Hemos dicho que la verdad, siendo en sí misma relación, es pluralista –no plural. El pluralismo surge de la conciencia simultánea de la incompatibilidad de las diferentes visiones del mundo y de la imposibilidad de juzgarlas de manera imparcial, desde el momento en que

20. Cf. R. Panikkar, «Thinking and Being», en *Du Vrai, du Beau, du Bien, Études Philosophiques présentées au Professeur Evanghélos A. Moutsopoulos*, Vrin, París, 1990, pp. 39-42.

ninguno está por encima de su propia cultura, la cual nos proporciona los instrumentos de comprensión.[21] Un símbolo de este pluralismo es la multiplicidad de idiomas. No todos dicen lo mismo. No hay una «cosa en sí» (*Ding an sich*), un *noumenon* del cual las lenguas son los *phainomena*; sin embargo, todas son lenguas humanas y revelan lo *humanum* en sus manifestaciones. La música de fondo es la misma, pero sólo se la oye escuchando una melodía particular que forma parte de la propia música. Volviendo a la metáfora inicial las fronteras son reales porque son los límites de un *humus*, de una tierra humana.

El pluralismo no lleva al solipsismo, es decir, a la incomunicación, sino a la tolerancia y al descubrimiento de la tercera dimensión. Siguiendo con nuestra metáfora inicial, de la misma manera que no se puede atravesar una frontera horizontal sobre la superficie de la tierra sin violarla, pero se puede saltar sobre ella sin tocar la línea divisoria, es decir, transcenderla, así es la transcendencia, la tercera dimensión, la que nos permite comunicarnos superando las fronteras de las diversas culturas.

No es necesario insistir en que la relatividad, o relacionalidad radical, que estamos defendiendo no debe malinterpretarse como un relativismo que se destruye a sí mismo justo en el proceso de formulación. El relativismo absoluto es una mera contradicción. La radical relacionalidad que estamos defendiendo es exactamente una relacionalidad relativa a los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido. Podemos formular

21. Cf. R. Panikkar, «Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge», en L. S. Rouner (a cargo de), *Religious Pluralism*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1984, pp. 97-115.

aseveraciones puramente formales como «no debemos hacer el mal», «lo que es placentero y eleva nuestros sentidos es la belleza», «la verdad es lo que representa la realidad», pero no todas las culturas atribuyen a estas palabras el mismo significado.

Llamo radical a esta relatividad porque no sólo muestra que todo está correlacionado, sino que afirma que incluso el «todo» es relacional, que la realidad no es un caos de mónadas individuales, ni una mónada gigantesca, o un Absoluto autosuficiente, sino más bien una red de núcleos ónticos, con visibilidad ontológica, aunque de consistencia metafísica. Esta relatividad nos salva del solipsismo cultural y nos impide caer en una homogenización monista que destruye toda diversidad.

El sentido de este complejo párrafo debería quedar claro: la realidad (el Ser, lo que de alguna manera hace que los seres *sean*) no es sólo una *realidad a se*, objetiva; está también en nosotros, subjetiva; formamos parte de ella y somos conscientes de eso precisamente en el conjunto de relaciones con aquello que llamamos el «todo», pero que no es otra cosa que la noción que adquirimos a partir de nuestras relaciones.

Podemos presuponer una naturaleza humana común a condición de que no la sustantivicemos y de no olvidar que esta naturaleza es sólo un concepto en relación transcendental con sus respectivas manifestaciones concretas.

Lo dicho anteriormente confirma aquel dicho de Aristóteles: «es propio del filósofo poder teorizar sobre todas las cosas»,[22] siempre que esta «capacidad del filósofo de

22. *καὶ ἐστί τοῦ φιλοσοφοῦ περί παντῶν δυνάσθαι θεωρεῖν*, *et philosophi est de omnibus posse speculari* (*Metafísica* IV, 2 [1004 a 34]).

teorizar sobre cualquier cosa» no se entienda como un conocimiento racional que se cree capaz de comprenderlo todo, sino más bien como esa cualidad del microcosmos humano de ser consciente de la propia vida (*psychê*), por decirlo con el Estagirita, y un reflejo del todo: «el alma es en cierto modo todas las cosas».[23] No sólo la naturaleza humana forma una única red, también toda la realidad constituye un todo relacional de elementos relativamente inter-independientes que encontramos descritos con una variedad de expresiones, desde el *sarvam sarvātmakam* (todo relacionado con todo) del *trika* del śivaismo del Kashmir a la *perichôrêsis* (interpretación dinámica de la realidad) patrística, al buddhista *pratītysamutpāda* (interdependencia de todo) o al *quodlibet in quolibet* (todo en todo) del Cusano, etc.

Sin profundizar en ulteriores análisis, repetimos que nuestro punto de partida es simplemente el encuentro existencial en un intento auténtico de diálogo con toda la realidad, pero especialmente con los hombres. Diálogo que revelará por sí mismo qué se necesita, mucho antes que postulemos sus «condiciones de posibilidad». El punto de partida no viene proporcionado previamente por una mente, ni esbozado por una voluntad de poder o utilidad (por espiritual que pueda ser su disfraz). No debemos olvidar todo lo que insisten sobre la pureza de corazón la mayoría de las tradiciones humanas –desde el *naiṣkarmya karma* (acción desinteresada) de la *Gītā* (III, 4; IV, 18-20, etc.) a la inocencia predicada por los Evangelios, a la espontaneidad del amor de los sufíes, a la espontaneidad

23. *ἡ ψυχὴ ὄντα πώς ἐστί πάντα, anima quodammodo omnia* (*Sobre el alma* III, 8 [431 b 21]).

del Tao, a la eliminación del deseo del buddhismo, a la importancia capital de la vida pura en el animismo, etc.[24]

El punto de partida efectivo para un diálogo intercultural en nuestra actual situación consiste en duólogos entre traductores y eso es lo que se quiere decir cuando se recomienda a los interlocutores que vayan al diálogo preparados. No es sin embargo suficiente conocer la propia tradición: hay que conocer, aunque sea de manera imperfecta, la cultura del otro. Además, de la misma manera que no podemos entender un texto si no conocemos su contexto, no se puede conocer una cultura si no se la ama.

No basta con que mi interlocutor quechua hable español y que yo entienda su idioma; es necesario para mí (y para cualquier otro) conocer el quechua de manera que ambos podamos confrontar y comprobar nuestras respectivas traducciones. Nos estamos refiriendo aquí a un conocimiento del espíritu de un idioma y no sólo a su vocabulario.

En realidad, esto es lo que ha ocurrido en la historia cuando los diálogos han sido fecundos; cuando, por el contrario, eso no se ha dado los malentendidos han adquirido, en ocasiones, proporciones históricas de gran alcance. Se suele decir que la piedra de escándalo en el diálogo entre las religiones abrahámicas y un cierto hinduismo, buddhismo, jainismo, está en el hecho de que el Dios semítico es personal, mientras que la Divinidad *vedānta*, por

24. Cf. R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà,* Jaca Book, Milán, 2000, cap. «Moralità e mito», pp. 51-76 (sobre todo «Remitizzare la morale», pp. 70-76), donde se hace una crítica de la acción «interesada» (aunque con buena intención). En nuestro caso el diálogo se hace por sí mismo y no con vistas a cualquier finalidad extrínseca.

ejemplo, es impersonal. Ahora bien, las razones que Śaṇkarācārya aduce para sostener que «Dios», como causa última no puede ser personal (sería antropomorfismo) son las mismas que Tomás de Aquino aduce para mantener que Dios es personal en cuanto que está dotado de inteligencia y voluntad. La interculturalidad se pregunta qué quiere poder decir la personalidad o impersonalidad de Dios en las distintas culturas; se pregunta incluso si el binomio viviente/no viviente no puede ser también desorientador.

Una vez más tropezamos con el inevitable aspecto político propio de toda actividad humana. Los diálogos han sido en general fructíferos cuando han sido pacíficos aunque, a veces, hayan tenido lugar después de conquistas y abusos. Pensamos cuán diferente podría haber sido el panorama europeo si las primeras generaciones cristianas hubiesen sabido mejor que *hypostasis*, *hypokeimenon*, *ousia* y *prosôpon* no significan lo mismo que *substantia*, *subsistentia*, *essentia* y *persona*.[25] El cristianismo no se habría partido entre Oriente y Occidente. En 1439 cuando se produjo un intento de corregir las incomprensiones inherentes a otro problema relacionado, el Concilio llegó demasiado tarde (a pesar del optimismo de la bula *Laetentur Caeli* - Denz. 1300-1302) para tener cualquier tipo de influencia decisiva en la vida de las dos culturas. No se trataba de declarar que el sentido de esas palabras era el mismo, se trataba más bien de aceptar dos concepciones

25. La Trinidad como «una sustancia con tres personas» (Tertuliano) era vista por los griegos como un rígido monoteísmo y puro modalismo (reduccionismo de la Trinidad a simples «modos»), cosa que destruía la Trinidad, mientras que Dios como tres sustancias (*hypostasis*) y una persona (*prosôpon*) era visto por los latinos como triteísmo y también negación de la Trinidad.

de la realidad y dos modos distintos de aproximarse a la formulación más idónea (trinitaria en este caso) dentro de las respectivas visiones del mundo.

Resumiendo: el punto de partida consiste en establecer juntos el camino que se ha de recorrer. El método de la interculturalidad no puede proponerse *a priori*. No es posible reducir la filosofía intercultural a una especulación abstracta.[26]

Hay mucho que aprender de las religiones institucionalizadas, del misticismo y también de la ciencia contemporánea y del marxismo. La «filosofía intercultural» es mucho más que un simple diálogo intracultural, aunque éste constituya un paso positivo respecto a los enfrentamientos entre las distintas concepciones de la filosofía. Insistimos en que la filosofía intercultural es, sobre todo, una *actitud* sostenida siempre por el *mythos* dominante.

He denominado esta actitud *filosofía imparativa*, es decir, una filosofía que, como toda filosofía auténtica, a partir de su propia perspectiva está dispuesta a aprender (*imparare*) de las demás.[27]

La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural proceden del hecho de que no hay una plataforma multicultural desde la cual se puede alcanzar una interpretación de culturas, puesto que toda interpretación es *nuestra* interpretación. Es verdad que este intento de interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a las influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento

26. Cf. como ejemplo concreto R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

27. Cf. R. Panikkar, «Aporias in the Comparative Philosophy of Religion», en *Men and World,* La Haya-Boston-Londres, 1980, XIII, 3-4, pp. 357-383.

del otro, pero «el otro» no se reconoce como «otro»: «el otro» para otra cultura somos «nosotros». Nos encontramos frente a una aporía: ¿cómo preservamos nuestra realidad al transcenderla? ¿Cómo comprendemos al «otro» si no somos el otro?

Antes de seguir con nuestra exposición propongo un ejemplo sobre la importancia del lenguaje y su conexión con la visión del mundo que lo sustenta. Me refiero a la importancia de la interconexión entre *logos* y *mythos*. A causa del *mythos* del moderno individualismo occidental muchos idiomas europeos no distinguen entre dos palabras latinas *alius-a-ud* y *alter-a-um* (*ali-terus*), traducidas ambas como «otro». Si Dios es *das ganz Andere* (el totalmente Otro) tenemos un dualismo insalvable. Si Dios es un *Alter* y no un *Alius* esto implica que Dios es el otro (parte, lado, aspecto, ser, creador...) de nosotros. Si el «otro» hombre es un extranjero, un «otro», hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al «otro» como «otro» (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento. En algún sitio está escrito «ama a tu prójimo como a ti mismo» –como tu *mismo* yo, y no como *otro* yo.

La interculturalidad intenta descubrir el *alter* (no el *alius*) en nuestro diálogo. *Otra* doctrina (diferente de la nuestra) puede ser *alia* o *altera* –según el amor sea más o menos parte integrante de nuestro encuentro. Ésta es, tendremos ocasión de repetirlo, la función del amor como fuente de conocimiento.

Tres ejemplos, de los que he sido testigo, tal vez aclaren lo que deseo decir.

Durante la guerra civil española (1936-1939) se creó una fuerte divergencia entre los obispos del resto de Europa y los españoles. Mientras los primeros simpatizaban con los «republicanos», los obispos españoles, al menos al principio, apoyaron la sublevación militar y llegaron a definir la guerra como «una cruzada». Los obispos españoles conocían a duras penas a los de otras naciones europeas y les faltó, por tanto, la posibilidad de dialogar. El Concilio Vaticano II (1962-1965) intentó romper el aislamiento de los obispos instituyendo los sínodos territoriales.

El mismo Concilio fue el primero que habló de manera positiva de las demás religiones, precisamente gracias a la intervención de una minoría de obispos que habían alcanzado una cierta amistad con creyentes de otras religiones. Contra ellos se alinearon los que nunca habían tenido contacto con otros creyentes y, por tanto, se ceñían a los libros: les faltaba una relación personal amplia.

El tercer ejemplo está tomado de un *āśram* del sur de la India. Al darse cuenta de la consternación que me produjo el oír por la radio la noticia del asesinato del presidente Kennedy, la primera reacción de las personas del *āśram* fue preguntarme si lo conocía personalmente... ¡Muertes y atentados siempre hay muchos! Tal vez en Occidente sucede lo mismo cuando se oyen las atroces noticias sobre Timor, Indonesia, África...: son pueblos lejanos que no se conocen, por lo que las noticias que les conciernen no nos afectan mucho.

Por decirlo brevemente: si no he hablado nunca con un khmer rojo, con un vietnamita, con un «fundamentalista»..., con el otro, no lo puedo conocer y menos aún amar. No puedo concebir verdaderamente al «prójimo» si

no está próximo, cercano, conocido, alguien con el que he hablado. El amor no es una ideología. Los hombres no son solamente ideas. El diálogo (se entiende el diálogo dialogal, en el que el corazón interviene tanto como la mente) es indispensable. Como hemos dicho, si no conozco al otro no podré tampoco conocerme a mí mismo –el *alter* mío.

7. COMUNIÓN EN EL *MYTHOS*

Esperemos que el lector haya comprendido, a estas alturas, lo que se quería decir, porque compartimos un universo de discurso que es más o menos común, un horizonte de inteligibilidad que nos permite entender lo que se dice y estar de acuerdo o en desacuerdo con *ello* –un *ello* que no es precisamente una «cosa en sí», sino un *ello* que descubrimos como tal porque lo situamos dentro de un horizonte común, que nos permite no formular el enésimo «¿por qué?»: es lo que yo llamo *mythos*. Lo aceptamos como obvio, evidente, natural, verdadero, convincente y no sentimos la necesidad de indagar más allá. Creemos en él hasta tal punto que ni siquiera «pensamos» creer en él: es «*taken for granted*», «es evidente», «*cela va de soi*», «*selbstverständlich*»...

De lo dicho se derivan tres observaciones:

a) *La comunión en el mythos*, entendido como lo hemos descrito, hace posible la comunicación intercultural, desde el momento en que nos permite captar el significado de lo que el otro dice incluso cuando no compartimos su mundo conceptual. El vehículo del *mythos* no es el concepto, sino el símbolo, y lo que nos abre al *mythos* es la consciencia simbólica.

Existe una importante diferencia entre consciencia y entendimiento o más bien debería decir que hay que esta-

blecer una distinción entre consciencia y entendimiento, porque en este terreno existe una desconcertante variedad de interpretaciones. Por consciencia entiendo la capacidad humana más genérica de ser conscientes, darse cuenta de algo, percatarse, percibir, discernir un cierto estado de cosas, dejando este «estado» tal cual, intacto. Yo «testifico» algo sin penetrar en ello, sin asimilarlo, y lo dejo como está. Los escolásticos llamaban a tal consciencia «aprehensión». No es conocimiento conceptual, precede al juicio. La exhortación «no juzguéis» (Mt VII,1) del Evangelio pertenece a esta «nueva inocencia» de darse cuenta sin ir más allá. Se ve pero no se juzga. «Las cosas se guardan en el corazón» (Lc II,19) aunque no se entiendan, lo cual no excluye el discernimiento en un momento sucesivo. El entendimiento, en cambio, nos lleva hacia lo que tiende nuestro intelecto, es decir, la inteligibilidad, la transparencia interna de lo conocido que tiende a identificarse con nosotros. Es significativo que el *inter-legere* (reunir, escoger entre) del *intelectus* (inteligencia) se haya transformado en *intus-legere* (reunir, unir dentro).

Teniendo en cuenta todas estas ambigüedades diría aún lo siguiente. La consciencia es mítica, el entendimiento es lógico. Me gustaría poder decir: la consciencia ve, el entendimiento *observa*, está en guardia. Se ve con el ojo, se observa con la mente. La contemplación pertenece al *mythos*, la reflexión al *logos*; la fe se mueve en la esfera del *mythos*, la razón en la del *logos*; pero ambas dimensiones son inseparables, aunque se pueda y se deba distinguir una de la otra. Yo no puedo decir sin contradicción «entiendo que no entiendo a mi interlocutor», cuando dice cosas que para mí no tienen sentido; pero puedo ciertamente afirmar que soy consciente de no

entenderlo, que soy consciente de que su visión de la realidad recorre caminos distintos a los míos. A pesar de la ambigüedad de algunas palabras en casi todas las culturas es posible encontrar una distinción entre intelecto, razón e intuición, entre *buddhi*, *manas*, *cit* o entre *nous*, *logistikon* y *pneuma*, o también entre *sophia*, *gnôsis* y *epistêmê*, etc.

Es sabido que cada una de estas palabras ha sido empleada de distintas maneras en las diversas filosofías y no puede reivindicarse sobre ellas ninguna clase de monopolio. Como hemos dicho, las palabras son símbolos, a diferencia de los términos técnicos directamente verificables (o falsables) en un sistema conceptual unívoco, como se da, por ejemplo, en la ciencia moderna. Si esta ambigüedad tiene lugar en el interior de las subculturas no debe sorprendernos que al sobrepasar las fronteras de una cultura haya que prestar mucha atención al lenguaje.

Todo ello afecta directamente al problema de la comunicación intercultural. Es todavía un resto del espíritu colonialista la creencia de que toda palabra de cualquier lengua puede ser traducida a otra. El lenguaje no es sólo *logos*; es también *mythos*, y si los *logoi* pueden ser, en cierto modo, traducidos, los *mythoi* son mucho más difíciles de transplantar porque el *mythos* no tiene una existencia objetiva en un mundo ideal. Un *mythos* en el que no se cree no es un *mythos*, sino una mitología (una narración de mitos de otros, en los que no creemos). La comprensión humana, en el sentido de armonía y concordia, requiere la comunión del *mythos* y no se resuelve con el sueño de una *lingua universalis* de la Ilustración, en la que toda palabra tiene un sentido preciso. *Dharma* en el buddhismo no es el equivalente de *dharma* en el hinduismo;

la palabra *ātman*, que puede significar cuerpo, yo, sí-mismo, y «Dios» (*brahman*) no tiene un equivalente único en las lenguas occidentales; el japonés *basho* no se corresponde con nuestro «lugar» o «puesto», *topos*; el alemán *Geist* no es sinónimo del inglés *mind* ni del francés *esprit*. Para poder encontrar los «equivalentes homeomórficos» hemos de conocer los respectivos contextos que en cierta medida son compartidos por los mitos de las distintas culturas. Y más aún. El diálogo dialogal que nos abre a la comunión del *mythos* nos desvela también un tercer «elemento» para una hermenéutica completa. Junto con el texto y el contexto hay también un pretexto (para hablar o escribir) que es literalmente pre-texto, algo anterior al texto que hace que se hable o se escriba con una determinada intención. La intencionalidad inherente al texto no es idéntica al pretexto del autor; apunta a la veracidad (de las palabras o del escrito), mientras que el pretexto apunta a la sinceridad del escritor (o del orador). Los problemas son complejos. En pocas palabras, la dimensión personal es inseparable de cualquier acción humana.

Resumiendo: para «comprender» otra cultura no es suficiente conocer sus conceptos, es necesario «comprender» también sus símbolos. O, dicho de otra manera, no es suficiente penetrar en el *logos* (de la otra cultura), sino que hay que participar también de su *mythos*. Es sabido que existen afinidades personales que no se corresponden con una comunión de ideas ni de sentimientos; es la comunión en el *mythos* que permite una cierta sintonía intercultural. Yo mismo tengo amigos entre los llamados fundamentalistas (cristianos, musulmanes, hindúes, científicos...): nuestras ideas difieren, pero hemos conseguido compartir un cierto universo

mítico (védico con los hindúes, bíblico con los cristianos...) que hace posible el diálogo –y las discusiones. El *mythos* es polisémico y admite una pluralidad de interpretaciones. Hablamos entre nosotros con sinceridad y amistad y con frecuencia conseguimos encontrar un *mythos* común que nos permite hallar un punto de partida. Sus conclusiones pueden diferir de las mías, pero podemos detectar dónde comienzan las divergencias y los motivos que las determinan. Puedo admitir que no existe «Dios», porque tampoco yo creo en ese «Dios» en el que no cree el científico. A la afirmación del musulmán de que el Qoran es la última revelación de Dios le diré que puedo entrever los motivos de tal convicción, y en parte también compartirla, sin los presupuestos teístas que a mí me parecen antropomórficos. No tendría dificultad (porque creo en ello) para admitir que eso que yo llamo Misterio pueda manifestarse también a mi amigo aunque de manera distinta. No decimos la misma «cosa», no utilizamos el mismo lenguaje, pero participamos en el *mythos* de nuestra autoinsuficiencia y contingencia, de la necesidad de una apertura al Absoluto, que él llama Allāh, que se manifiesta en la historia, la cual para él es decisiva y que yo, aún sin negarla, relativizo... Esto no resuelve todas las divergencias, pero permite identificar un punto común en el que se originan las divergencias. No excluyo que algunos puedan alimentar la débil «esperanza» de que quizás un día nos convencerán; les contesto que aunque yo no soy «fanático» de mis ideas no creo probable que eso pueda suceder; pienso, por el contrario, que podrían ser ellos los que abandonasen lo que a mis ojos parece fanatismo. La sinceridad y un cierto humorismo, no exento de ironía, nos permiten continuar el

diálogo que, si es verdaderamente sincero, no puede excluir la posibilidad de la «conversión».

En otras palabras la comunión del *mythos* es una comunión en nuestra humanidad, por encima de cuáles puedan ser los límites de lo *humanum*.

b) *La comunión en el mythos* no es lo mismo que un consenso en el *logos*. El mito es fluido. Es como el horizonte que se aleja a medida que te aproximas a él, o como el Tao. El mito es inalcanzable, inaprensible. Sólo puede ser revestido con una narración, que será un *mythos-legein* (que nos habla) cuando creemos en ella, y una «mitología» cuando contamos las «historias» de los otros. Si su vehículo es el símbolo, su fuente (y su poder) es la fe. El mito es algo en lo que se cree, de lo contrario no es mito. El mito en el que se cree no es objeto de conocimiento racional, sino más bien es lo que nos permite creer en tal conocimiento. Cuando la llama de la razón ilumina la oscuridad del mito, el mito desaparece, pero es la oscuridad la que le permite a la luz resplandecer. La oscuridad no puede recibir la luz sin desaparecer. Las tinieblas no pueden acoger la luz (Jn I,4-5). Está escrito que «los Dioses aman la oscuridad» (BU IV, 2,2)[28] y también, como dice un salmo (XVIII/XVII,12), Dios «puso en la oscuridad su escondrijo».[29] Otra *Upaniṣad* afirma que el poder divino está escondido en sus atributos (*guṇa*) (SU I, 3). «La gloria de Dios es tener oculta su palabra» (Prov XXV,2).[30] Una *sūra* del Qoran (LXIV, 18-[19]) dice que

28. «Aman lo oculto (*parokṣa*) y detestan lo manifiesto (*pratyakṣa*).»

29. *Posuit tenebras latibulum suum.*

30. *Gloria Dei est celare Verbum*, dice escuetamente la Vulgata. Martin Buber traduce el texto hebreo: ... *eine Sache verbergen.*

«Allāh conoce tanto lo arcano (invisible) como lo manifiesto (visible)».

La cultura es semejante al mito omnicomprensivo aceptado como válido en un tiempo y en un lugar. Cuando digo, por ejemplo, que la historia es el mito del Occidente moderno, se entiende que un hecho «histórico» es considerado en Occidente como un hecho real –lo que no es en absoluto obvio en otras culturas. Pero quien viva dentro del mito de la historia no puede comprender que se pueda negar realidad auténtica a un hecho histórico. El diálogo llevará posteriormente a discutir si existen distintos grados de realidad, o qué significa ser real.

La interculturalidad es el terreno en el que los mitos se encuentran y se entrecruzan. Existen mitos transculturales en tiempos concretos y espacios limitados. Pero los mitos también tienen sus límites y sus fronteras interculturales.

Las «fábulas» buddhistas, los «mitos» griegos e hindúes, los «cuentos» africanos, las «parábolas» de los Evangelios, la «razón» de la Ilustración, los «arquetipos» de la psique humana y las «novelas» de la literatura tienen un pasaporte sellado con muchos visados culturales y son esencialmente polisémicos, pero no pueden reivindicar una validez universal que atraviese todos los espacios y todos los tiempos. El canibalismo, el sacrificio humano, la esclavitud y la inferioridad de las mujeres son algunas convicciones míticas que han perdido o están perdiendo su validez en nuestro tiempo y en nuestro espacio –o al menos están cambiando sus ropajes externos, puesto que ya no las podemos compartir.

La interculturalidad nos ofrece una vía intermedia entre el absolutismo de la defensa de los valores universa-

les tales como la ética mundial, el mercado común, la democracia planetaria o algunos derechos humanos globales y el no menos absoluto rechazo de tales valores por no considerarlos universales. En nuestro mundo actual la actitud intercultural está intentando encontrar en las correspondientes culturas los «equivalentes homeomórficos» de estos valores aunque de hecho han nacido en el seno de una cultura determinada, y está, por tanto, contribuyendo a una fecundación intercultural. Piénsese, por ejemplo, en integrar los derechos del individuo con los «derechos del hombre», entendido como persona, extendiéndolos a todas las criaturas y equilibrándolos con los deberes, y sometiendo la noción de «deber» a una crítica intercultural.[31]

Resumiendo: la comprensión de otra cultura nunca es completa, porque aunque sus «razones» (*logoi*) puedan convencernos, sus mitos fundamentales pueden ser incompatibles con los nuestros; además, dado que los mitos no siguen razones lógicas ni obedecen a la voluntad, cambiar de cultura resulta problemático. Ésta es la razón por la que muchas religiones no creen en la posibilidad de la conversión –que es mucho más que un cambio de ideas. Podemos, por tanto, afirmar que la interculturalidad nos revela nuestros propios límites, nos enseña la tolerancia y nos muestra la contingencia de la condición humana.

Permítaseme otra alusión personal. En una universidad del sur de la India un joven investigador europeo vino a hablarles a los profesores del departamento de Filosofía

31. Cf. R. Panikkar, «¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?», en *Diógenes*, México (D.F.), 1982, 120, pp. 85-116.

sobre lo que entonces se llamaba todavía «filosofía continental» para distinguirla de la anglosajona. En aquellos primeros años que siguieron a la independencia política el ambiente era profundamente hindū. La presentación giraba en torno al pensamiento de los grandes autores europeos nihilistas y ateos del siglo XX: Nietzsche, Sartre, N. Hartmann, y otros. Escuchando su discurso pensé que el ponente, mientras defendía el ateísmo de esos filósofos, estaba propagando ideas cristianas en un ambiente ajeno, tanto que me dio la impresión de que parecía un misionero inteligente. Descubrí a continuación que ese inteligente indólogo no sólo no era cristiano, sino que era un judío incrédulo, indiferente por no decir contrario, a todo lo que pudiese ser «religioso». Su cultura europea, su mito, lo mismo que el de «sus» filósofos era, sin embargo, judeo-cristiano a pesar del rechazo explícito de tal tradición. Muchos occidentales «convertidos» al hinduismo o al buddhismo siguen permaneciendo inmersos en el *mythos* cristiano. Se puede cambiar de ideas con relativa facilidad, pero el *mythos* es mucho más profundo. Los misioneros cristianos en África y Asia decían que las primeras generaciones de «conversos», aún habiendo aceptado la doctrina cristiana, continuaban siendo «paganos» en sus almas, es decir, ligados inconscientemente a la religión de sus antepasados. ¡Los tiempos cambian! En una revista que había conseguido pasar la censura del régimen de Mao Tze Tung, un comunista le explicaba a un compañero: «... como decía Confucio, naturalmente equivocándose...». El mito de referencia seguía siendo el antiguo.

c) *La comunión en el mythos* crea solidaridad pero, al mismo tiempo, si no está compensado por el *logos* del diá-

logo intercultural corre el riesgo de desembocar en el fanatismo. Creemos de manera tan natural en nuestros mitos que necesitamos al otro para que nos los descubra. De aquí la importancia del diálogo dialogal –donde el otro es un *alter*, y no un *alius*, un prójimo y no un extraño, que nos revela nuestro propio mito. Sin esta apertura al otro los mitos colectivos pueden llegar a ser extremadamente peligrosos, transformándose en formas de racismo o nacionalismo (ario, judío, japonés, blanco, negro, u otros) –a pesar de que no podemos negar el hecho de la fuerza de sus justificaciones.

Como hemos repetido, el *mythos* tiene una vida más larga, raíces más profundas y sutiles, que el *logos*. Un ejemplo provocador es la persistencia del *mythos* que nos empuja a aniquilar el mal eliminando al presunto culpable. El peligro no está en la voluntad de algunos individuos, sino en el consenso popular que determinada propaganda puede crear. El nazismo quiso eliminar a los gitanos y sobre todo a los judíos, actualmente el antiterrorismo quiere vencer al terrorismo eliminando a cualquier sospechoso. El *mythos* se mantiene.

Nuestros respectivos mitos están escondidos en los diferentes modos que tenemos de acercarnos a la realidad y de convencernos de que la hemos descubierto. Los mitos pueden ser descompuestos en *mitemas*, es decir, los temas que ellos tratan, que parecen convincentes cuando nos aproximamos a ellos con un «determinado modo de pensar» (*Denkweisen*) o tal vez simplemente con las categorías en las que creemos míticamente.

Lo que acabamos de decir tiene un corolario importante: la interculturalidad no puede seguir el método comparativo de las analogías simples, desde el momento

en que para establecer comparaciones hemos de usar nuestras categorías. Si se cree que ángeles y demonios son personajes reales, compararlos a vibraciones de energía no convencerá a los que creen en los mundos angélicos. Si creemos que la «otra vida» es real como ésta, si creemos que la evolución es la única hipótesis convincente, mientras otros creen en la *creatio continua* (o *kṣanikṣa vāda*), porque las respectivas posturas «cuadran» con los respectivos modos de pensar, está claro que el diálogo no puede ser puramente dialéctico o conceptual. Debe ir «más allá» de lo mental sin abandonarlo y alcanzar el nivel de los mitos, en los cuales las diversas opiniones son plausibles. Las diferentes visiones del mundo implícitas en los mitos no necesitan ser tan explícitas como para convertirse inmediatamente en materia de discusión y diálogo, en cuanto que son los propios mitos los que hacen posible el lenguaje para el diálogo. Discutimos los mitemas, no los mitos. La interculturalidad da testimonio del ritmo en el que se despliega la vida humana. Uno de los efectos más solapados de los anuncios publicitarios de todo tipo a los que el hombre moderno está sometido se debe a que la publicidad, valiéndose de la libertad de expresión, socava la base mítica de sus ideas, induciéndolo a cambiar de opinión casi sin darse cuenta.

Ésta es la aporía a la que aludimos. El *logos* es rígido, el *mythos* es dúctil. Tenemos un cierto control de nuestro *logos*, pero no podemos manipular directamente el *mythos*. El *mythos* elude tanto nuestra razón como nuestra voluntad. La relación entre *mythos* y *logos* es, desde la perspectiva del *logos*, dialéctica: la luz del *logos* dispersa la oscuridad del *mythos*. Y la misma relación es mítica si se observa desde la perspectiva del *mythos*: la oscuridad del *mythos*

hace posible la luz del *logos*. La interconexión es una correlación a-dual; los dos se pertenecen uno al otro pero no deben confundirse. Cuando por el poder del *logos* nos hacemos conscientes de nuestro *mythos*, el *mythos* retrocede y se convierte en un principio consciente, un postulado pragmático, un fundamento al que no le podemos encontrar ningún otro fundamento –un *Abgrund*. Existe un dinamismo constante entre *logos* y *mythos* en ambas direcciones, lo que puede llevar a una consecuencia que muchos temen.[32] Nuestra apertura a la interculturalidad nos obliga a renunciar al ideal de una realidad completamente inteligible. La actitud intercultural nos invita a superar la llamada *reductio ad unum* que requiere la razón para alcanzar la inteligibilidad. No debemos minimizar la importancia de la lógica moderna, que es un monumento de la agudeza humana y representa un paso gigantesco respecto a la lógica clásica (la geometría euclidiana, la lógica polivalente, las series transfinitas, etc.) pero en la práctica se trata en todo caso de progreso de las matemáticas, con la excepción quizás de las sutilezas de la lógica buddhista e hindū. La interculturalidad no debe despreciar la lógica, pero no es reducible a un problema lógico.

Entran aquí en juego no sólo el racionalismo, sino también el idealismo y un cierto monoteísmo. Ninguna de estas tres visiones del mundo puede en realidad abarcar y hacer justicia a la variedad de las otras culturas que no presuponen una realidad totalmente inteligible. El Occidente moderno ha encontrado una salida, o más bien

32. Cf. R. Panikkar, «Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltsichten», en H. P. Dürr, W. Ch. Zimmerli (a cargo de), *Geist und Natur*, Scherz, Berna, 1989, pp. 206-220.

una coartada, en lo que parece justificar el sentido de superioridad occidental. Me refiero al hecho de interpretar las culturas desde un esquema evolucionista, de manera que éstas son clasificadas de acuerdo con el nivel que hayan alcanzado al intentar aceptar «nuestras» hipótesis: no llegamos a condenarlas, pero las clasificamos simplemente como «primitivas», «en vías de desarrollo», etc. La misma facilidad con la que el mundo político moderno ha aceptado acríticamente estas expresiones demuestra el poder del mito evolucionista moderno.

En resumen: la *interculturalidad* pone en cuestión los mitos dominantes del *status quo* actual, desabsolutiza nuestras convicciones más profundas y corre el riesgo de hundirnos en un relativismo mortal o puede llevarnos a una relatividad liberadora, siempre que tengamos el tercer ojo abierto a la realidad mística que nos hace superar todo absolutismo. O, en otras palabras, la interculturalidad nos invita a descubrir lo universal en la profundización de lo concreto.

8. ¿Es la ciencia un lenguaje transcultural?

No hay duda de que el mundo moderno, tanto en Oriente como en Occidente, se halla bajo la influencia masiva de la tecnociencia, que no sólo ha cambiado la historia de la humanidad, sino también la geografía del planeta. La tecnociencia es hija de una sola cultura. Si no se enfrenta a esta cuestión, la interculturalidad se reduce entonces a un ejercicio estéril o a un sueño irreal. ¿Es tal vez una utopía? ¿O la utopía es la construcción de la Torre de Babel que hasta ahora no ha sido jamás completada y que se espera que pueda llegar a ser finalmente una realidad con los «materiales» de la ciencia moderna? ¿Lo conseguirá esta vez el hombre? ¿Cuál es la utopía: la interculturalidad que casi nunca ha sido vivida o la Torre de Babel que desde hace seis mil años se ha derrumbado constantemente?[33] La Torre de Babel representa el ideal de una civilización universal que, como un gigantesco *ziggurat*, llega hasta el cielo para reunir a todos los hombres bajo el techo de la racionalidad científica, que no es el firmamento del espacio infinito. La interculturalidad, que afirma la naturaleza pluralista de la humanidad, representa la alternativa a este sueño humano. La historia de los últimos seis mile-

33. Cf. R. Panikkar, «El mito del pluralismo: la Torre de Babel», Estudios filosóficos, Valladolid, XXXIX (mayo-agosto), 1990, pp. 351-410.

nios no parece haber conseguido traer, con o sin Torre de Babel, la armonía y la paz. El problema sólo puede resolverse con el paso de una cultura de guerra a una cultura de paz que se base en una aceptación de la diversidad sin que ésta sea una amenaza para la unidad del hombre. Éste es el gran dilema que se nos presenta como el gran desafío del que nos vamos a ocupar.

El problema tiene raíces metafísicas y el ignorarlas nos empuja a soluciones no duraderas. Se trata del problema cosmológico griego de lo uno y lo múltiple (*hen kai polla*) que corresponde al problema antropológico de la Biblia de la unidad de la naturaleza humana y la pluralidad de las lenguas. Hemos dicho, en efecto, que el plurilingüismo pertenece a la esencia de la interculturalidad. De la misma manera que el mundo material tiene muchos colores, el mundo humano tiene una pluralidad de lenguas.

Los mitos resisten el paso del tiempo más que las ideas. Nos referimos al mito de la humanidad reunida bajo una gran torre cultural suficientemente amplia como para permitir el desarrollo de subculturas en los distintos pisos del gigantesco *ziggurat*. Este mito que parece universal (unidad y armonía de lo real) se convierte en ideología desorientadora y contraproducente cuando el *mythos*, que es siempre inseparable del espíritu (*pneuma*), se reduce exclusivamente a *logos*: es la diferencia entre Pentecostés (muchas lenguas pero un solo espíritu) y Babel (una sola lengua pero sin espíritu) –o también entre Trinidad y monoteísmo. Éste es el trasfondo de la creencia moderna en la universalidad de la ciencia y de la cosmovisión que ella comporta –mito en el que yo mismo creí durante mis primeros años de formación científica y en los muchos años de vida transcurridos en el ambiente de

la civilización que hoy prevalece, hasta que la experiencia intercultural me libró de ello.

El mito de la globalización, en este caso de la universalidad de la ciencia, no es el único de su género. Basta pensar en ciertos discursos religiosos que nos hablan de la supraculturalidad de la religión o de la convicción (todavía muy corriente) de los occidentales que creen que su cultura es universal y por lo tanto universalizable. La prueba más llamativa de esta convicción se encuentra en la ciencia moderna, que afirma ser neutral y universal y para la cual la interculturalidad carece de valor. Piénsese en la «occidentalización de la tierra» y en cómo todos los países quieren imitar la ciencia y la tecnología –con excepción de los que la quieren destruir violentamente (los llamados terroristas) y de los que, de manera más o menos inconsciente, le oponen una resistencia pasiva (los llamados «primitivos» o «atrasados»).

«Nuestra» cosmología, se dice, aunque incompleta, nos revela sin embargo el mundo real: los valores culturales pueden ser idiosincrásicos y particulares, mientras que los hechos científicos son universales y cualquiera puede entenderlos y aceptarlos. La tecnociencia, de hecho, se ha difundido por todo el planeta, lo cual lleva a muchos a proclamar que en ella está la respuesta a toda esperanza humana. Un ejemplo es la frase blasfema, si no fuese ridícula, de que con el descubrimiento del genoma hemos descubierto el lenguaje de Dios (atribuida, al parecer, al mismo ex presidente de los Estados Unidos, Clinton).

Esta tesis es especiosa en tres aspectos:

Primero, deja de lado el hecho de que, para hacer que el punto de vista científico parezca tan ampliamente transcultural, deben de ser introducidos previamente,

como un caballo de Troya, los postulados y los paradigmas de las premisas físico-matemáticas, de manera que los símbolos basilares de las culturas humanas sean reinterpretados «científicamente»; el tiempo, por ejemplo, ya no es un aspecto constitutivo del Ser, sino una cantidad mensurable de la relación entre espacio y velocidad; la luz ya no es una metáfora de lo divino, sino una oscilación ondulatoria; la inteligencia ya no es una autoconsciencia espiritual, sino algo que puede «crearse» artificialmente; el espacio ya no es ese éter (*aithêr*, *ākāśa*) que brilla y revela el Vacío y la Ausencia, sino la distancia entre puntos materiales. El hombre ya no es una emanación del misterio de la realidad, sino un mono desarrollado; la ciencia ya no es *scientia*, *gnôsis*, *jñāna*, el acto por el cual el hombre se identifica con lo que conoce, sino el control y la previsión del comportamiento de las cosas observables, etc. Una vez transformado el lenguaje, el resto le sigue de manera lógica. Hemos ya hablado del problema político del lenguaje: los «señores» dictan el sentido de las palabras. Cuando los misioneros cristianos fueron a Corea «tuvieron» que introducir primero el sentido de «pecado», para después introducir la necesidad de la «redención».

De todas maneras, si el argumento se limitase a defender el valor de la ciencia moderna en su campo epistemológico, no tendría demasiada fuerza y representaría solamente una contribución cultural muy positiva, en cuanto que la «lógica» moderna representa sin duda un «progreso» en el campo matemático y la ciencia moderna es una creación genial del espíritu de la modernidad. Esto es, hoy en día, incuestionable. Lo que se critica no es la genialidad de la ciencia moderna, sino su pretensión de universalidad y neutralidad.

He calificado la tesis como «especiosa» jugando con el significado originario de la palabra, hoy en día anticuado, de justo, bello, por tanto atractivo, y por ello, peligroso o engañoso, si se cae en la trampa de separar las partes del todo. Es la trampa no de la especialización, sino de la identificación de la parte con el todo o de creer que la suma de las partes pueda darnos el todo. El peligro no está tanto en esta confusión grosera cuanto en la extrapolación al todo de métodos sólo idóneos para las partes. El aspecto físico-matemático de la materia, por ejemplo, es considerado como aplicable a toda la materia en cuanto tal, y también a toda la realidad. Es la trampa del estudio de un ente «en sí mismo» (objetividad) separado del «yo mismo» (subjetividad) y también del «Mismo» (transcendencia inmanente). Admitido que la ciencia moderna sea una magnífica conquista de la mente humana, sería totalitarismo cultural identificarla con la cultura, considerándola como la única forma de pensamiento propia del hombre. Repito que no es la ciencia pura la que hace tales afirmaciones, sino que es la civilización tecno-científica en la que vivimos la que no nos ofrece ningún otro modelo para una concepción del mundo, y así aplicamos al todo lo que caracteriza sólo a una parte.

En *segundo* lugar, la tesis olvida el factor humano, además del hecho sociológico de que estos modos de acercarse a la realidad y calcularla, propios de la ciencia moderna, suplantan otros modos de «pensar» las cosas y de aproximarnos a la realidad –por ejemplo con el pensar simbólico. No deja de ser irónico que una parte de la lógica que acabo de alabar sea llamada «lógica simbólica». Estamos tan aferrados a nuestras formas de pensa-

miento que con frecuencia no comprendemos otra cultura aunque creamos conocer la lengua de los demás.

Un ejemplo casi banal puede aclarar lo que pretendo decir. Se ha observado con frecuencia que una de las dificultades de comprensión entre los turistas occidentales y los pertenecientes a otras culturas reside precisamente en el hecho de que cuando una persona no occidental dice «mañana», «sí», «mucho», «entiendo», «estoy de acuerdo» y expresiones semejantes, el occidental entiende estas palabras en sentido estrictamente objetivo y generalmente cuantitativo, mientras que los autóctonos expresan un estado de ánimo o más bien un movimiento del corazón, dejado generosamente a la interpretación de los occidentales para no atarlos a categorías férreas. ¡Nunca limitar la libertad con una respuesta fija! Cuántas veces los turistas occidentales han criticado a los indios llamándoles mentirosos y afirmando que no puede uno fiarse de lo que dicen, aduciendo como prueba típica los *rickshaw-walla* que aseguran conocer el camino y que, tras mucho pedalear, se paran a pedirle información a los que pasan porque no lo conocen en absoluto. No lo hacen para aumentar el precio de la carrera, sino por un motivo mucho más simple: ¿cómo puede un pobre indio ofender a un rico turista diciéndole que no sabe lo que debería saber? Decir la verdad para un hombre de la calle indio consiste en decir lo que él cree que el otro espera que diga. ¡Y así, todos contentos! Los turistas, sin embargo, que pertenecen a otra cultura, no conocen el juego, y mucho menos lo agradecen. La verdad es una relación. Este ejemplo es algo más que una anécdota. Gran parte de los estudios antropológicos y también filosóficos llevados a cabo por los estudiosos occidentales u occidentalizados proyectan

un pensamiento causal y «lógico» sobre las manifestaciones de otras culturas que no corresponden a la autocomprensión de la gente local. Hoy podemos quizás reírnos de Lévy-Bruhl, pero no hemos ido mucho «más allá» de Lévi-Strauss (por citar sólo a dos estudiosos eminentes), los cuales han intentado salvar la distancia entre lo racional y lo prelógico, lo sensible y lo inteligible, por medio de estudios empíricos.

La interculturalidad va un paso más allá, porque dialoga en un plano de igualdad y en las dos direcciones, por decirlo brevemente, el modelo de pensamiento científico es solamente un paradigma muy particular, y este modelo, excelente en su propio ámbito, causa la destrucción del universo simbólico de las otras culturas cuando se extrapola. Gran parte de los desastres en la conquista de América se debió a esta destrucción simbólica del universo en el que vivían aquellos pueblos, más que a un genocidio directo. Puede responderse que éste es el precio que hay que pagar si se «quieren» conquistar las ventajas de una «cultura superior»: pero entonces no puede esconderse el precio que hay que pagar y presentar el «progreso» como si fuese un regalo. Se ha dicho que esta es la evolución del mundo y que no hay quien pueda pararla. Tal vez pueda empezar a sospecharse que esta mentalidad occidental y occidentalizada es más fatalista que el llamado «fatalismo oriental». Esto es algo más que una broma ocurrente. El fatalismo antiguo se basaba en el destino establecido por los Dioses, a los que en cualquier caso se les podía rezar para que lo modificasen. El «hecho» científico es fijo e imperturbable. Podemos jugar con las probabilidades (o con las relaciones de indeterminación [Heisenberger]) pero las leyes científicas de la naturaleza están por encima

del hombre y contradicen lo que desde el *Génesis* (I,26-31) hasta las *Upaniṣad* (*Muṇḍaka-upaniṣad* III, 7; *Maitrī-upaniṣad* VI, 17; etc.) dicen casi todas las culturas y que el Qoran (XVI, 12 [13]) formula como sigue: «la noche, el día, el sol, la luna y también las estrellas están a nuestro servicio», aunque esto no haya que interpretarlo «científicamente». Es obvio que desde el punto de vista de la antropología y de la cosmología dominantes, estas frases suenan a pura superstición.

En resumen, el poder de la visión científica del mundo es obvio pero ésta es excesivamente reduccionista, monocultural y carente de imaginación, como si el *homo tecnologicus* fuese sinónimo del *Homo sapiens.*

En *tercer* lugar, la tesis es especiosa porque la cultura científica presupone que el lenguaje matemático es un espejo fiel de la realidad. Esta convicción tiene sin duda su fuerza, sin embargo, es demasiado simplista.

Aparte de otras posibles críticas, la teoría de la ciencia como espejo de la realidad se basa en un método especioso: se mantiene fuera del espejo todo lo que el espejo no puede reflejar –por ejemplo todo aquello que es único, no cuantificable y no verificable. Es archisabido que los sucesos únicos, que son generalmente los más importantes y decisivos en la vida de los hombres y de la historia, no pueden ser objeto de estudio por parte de la ciencia.

Sabida es la afirmación de que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, pero esta afirmación da paso a una triple observación:

a) la escritura no es la realidad, de la misma manera que un mapa cartográfico no es el territorio. Se dirá que la ciencia nunca ha pretendido decir qué es la realidad, sino

solamente describir su comportamiento; los dos aspectos, como afirma la cosmología científica («big bang», «agujeros negros», «entropía», «años luz», etc.), sin embargo no pueden separarse en cuanto nos referimos al comportamiento del mundo real. El antiguo adagio metafísico por el cual la acción sigue al ser (*operari sequitur esse*) debe completarse con su versión física por la cual el ser sigue a la acción (*esse sequitur operari*).[34] No se puede separar el comportamiento de la naturaleza de lo que la naturaleza es. Si la ciencia moderna nos dice cómo se comportan las cosas, este comportamiento nos revela al menos algo de lo que las cosas son. La escritura podrá no describir toda la realidad, pero nos describe el comportamiento de la realidad –y no de entes ilusorios. El comportamiento de las cosas nos revela en cualquier caso algún aspecto de las cosas mismas. Además la tecnociencia, aunque la ciencia pura sea más discreta, se aplica directamente al mundo real y sus éxitos nos hacen creer que el mundo es así.

En cualquier caso confundir la escritura de la realidad con la realidad sería un reduccionismo que solamente un «fundamentalista» científico podría defender.

b) Aunque la naturaleza estuviese escrita en caracteres matemáticos, hay que saber leerla y además interpretarla. La ciencia moderna cree que posee la clave interpretativa, clave forjada con postulados matemáticos. El desafío de la interculturalidad consiste en mostrarnos que existen otras claves, es decir, que el libro de la naturaleza es susceptible de muchas interpretaciones y que la ciencia es sólo una de ellas.

34. Cf. R. Panikkar, *Ontonomía de la ciencia,* Gredos, Madrid, 1961, pp. 105 y ss.

c) Aunque la naturaleza estuviera *escrita* en lenguaje matemático y la escritura fuese una escritura fiel de la realidad, hay que añadir que la escritura no *dice*, en cualquier caso, toda la realidad, sino sólo un aspecto suyo.

No defiendo el analfabetismo, sino el valor positivo de las culturas orales y sobre todo el valor del aspecto oral en las relaciones humanas. Ésta es otra tarea, probablemente no fácil, de la interculturalidad: defender sí la cultura escrita, pero no en detrimento de la cultura oral. No se puede negar que el desprecio o la simple ignorancia del valor de las culturas orales ha llevado a más de un genocidio, no sólo lingüístico (en el siglo XX han desaparecido casi cincuenta mil lenguas), sino también humano (tribus enteras han sido exterminadas en Asia, África y Oceanía, también en el mismo siglo). Quizás, por una paradoja irónica, la cultura contemporánea de la imagen acabará contribuyendo a una revalorización de la cultura oral. La hermenéutica de la imagen parece requerir de nuevo una explicación oral: se necesitan demasiadas páginas para explicar un gesto o una sonrisa.

Nos encontramos ahora ante una encrucijada de dimensiones históricas y no sirve disimular su importancia por hipocresía o falsa compasión. Éste es el verdadero desafío de la llamada globalización. El dilema es inevitable: o la civilización tecno-científica, con su concepción del hombre como individuo, de la materia como simple masa, de la verdad como verificable (o falsable) y de la realidad como dato empírico, es superior a cualquier otra cultura de la que se integran los aspectos «positivos» por medios pacíficos, realizando el paso respetando los ritmos históricos y agilizando el dinamismo de la historia sin falsos sentimentalismos, o existen también otras culturas que

permiten igualmente al hombre alcanzar su plenitud y realización y su felicidad. El discurso de la interculturalidad no puede ignorar este dilema.

En resumen, si se admite que la «cultura científica» es superior a cualquier otra, y que las demás culturas están destinadas a desaparecer, no se puede seguir hablando de interculturalidad. Se hablará entonces de una cultura universal, superior y única, enriquecida por las contribuciones marginales de las culturas «no desarrolladas», entendidas más o menos como folclores exóticos. De nada sirven los sentimentalismos: tal vez éste es el destino del universo. La «interpelación intercultural» se convierte en un verdadero desafío a la cultura dominante.

9. El desafío intercultural

No se puede negar, en cualquier caso, que la actitud intercultural implica un riesgo y lleva consigo la aceptación de la vulnerabilidad humana. Pero si no aceptamos este riesgo, todo desembocará en un «choque de civilizaciones», es decir, en una guerra de culturas, que se prolongará como en los últimos seis mil años de historia humana, en la cual la *cultura de la guerra* ha prevalecido sobre la *cultura de la paz.* Esta transición de una cultura de la guerra a una cultura de la paz es el desafío a vida o muerte al que se enfrenta la humanidad contemporánea. La guerra con armas blancas es un peligro para los hombres; la guerra con las armas modernas es una amenaza para la humanidad y la tierra –como ya vio en 1139 el II Concilio Lateranense que prohibió, bajo anatema, su uso a los cristianos.[35]

Puedo añadir que la victoria de una cultura sobre otra no ha llevado jamás a la paz. La naturaleza humana es más fuerte que la voluntad humana. La destrucción del enemigo no destruye la enemistad. Si se quema la cizaña se quema también el trigo (Mt XIII,29-30). Si los derrotados son destruidos serán los arquetipos reprimidos en los mismos vencedores los que se despertarán reclamando

35. Cf. R. Panikkar, *Paz y desarme cultural,* Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 142 y ss.

una compensación. Sin el antisemitismo no se puede entender el estado de Israel, sin la antigua Indochina no se explicaría la resistencia de Vietnam, de la misma manera que sin la guerra del Golfo no se explica el llamado «terrorismo» musulmán... Y no hay que olvidar que la América Precolombina todavía no ha muerto, el mundo colonizado todavía no ha presentado su «factura» –y es de temer que lo hará violentamente. ¿Deberé aludir a la ley del *karma*?

Volvamos a nuestro tema.

La interculturalidad es un imperativo humano de nuestro tiempo. Para que tenga lugar la mutación de una cultura de guerra a una cultura de paz, el cambio debe alcanzar el dominio del *mythos* y no sólo el del *logos*; de lo que se desprende que hemos de modificar nuestros mitos y no sólo nuestras ideas.[36] Esta transición, este paso (*pesah*, *pascha*), que he formulado hace más de un cuarto de siglo y que ahora se está convirtiendo casi en un eslogan, es la tarea principal de la filosofía intercultural, es el desafío intercultural de nuestro milenio. Nótese que hablamos de desafío intercultural y no sólo ético. La ética no es un desafío, es una obligación. Hacer el bien, amar a los demás, ser sinceros... son normas morales para todos los tiempos. Suele decirse que si todos fuésemos buenos la paz reinaría en la tierra. Predicar y poner en práctica la bondad es un imperativo universal, tan universal que los de «derechas», los de «izquierdas», los del «norte» y los del «sur» piensan en general que están haciendo el bien. ¿Pero qué es el bien si cada uno lo entiende a su manera? No pode-

36. Cf. R. Panikkar, «La dialéctica de la razón armada», en *Concordia*, Frankfurt a. M., 1988, 9, pp. 68-69.

mos esperar nueve siglos para decir que las cruzadas fueron un error o cuatro siglos para reconocer que Galileo tenía razón (al menos en parte). La bondad es necesaria, pero no suficiente. También entre los «buenos» hay guerras y se combaten «guerras justas» y también santas. Los hombres de hoy no son ni mejores ni peores que los de antes. El desafío de la interculturalidad no puede reducirse a un discurso ético. No hay que asombrarse de que el desafío intercultural sea tan *subversivo* como *enriquecedor* a la par que *difícil*.

Cada cultura cree en sus propios mitos, y cuando se olvida del carácter relativo de las convicciones que están encerradas (y comprendidas) en el mito, se corre el riesgo de convertir en absolutos las ideas y los valores de tal cultura. Éste es el peligro de las culturas que se han encerrado en sí mismas o que están convencidas de su superioridad. El encuentro con otras visiones del mundo que son incompatibles con la nuestra no sólo nos produce incomodidad, sino que también nos hace inseguros, nos hace perder el equilibrio. No podemos aceptar que 2 + 2 = 5. El pensamiento que calcula no puede tolerar el error y debe corregirlo. El universo algorítmico no puede hacer concesiones a pretendidas causas superiores que exigen transgredir sus axiomas basilares. La «ciencia» rigurosa no puede tolerar que por razones extrínsecas a ella (aunque se definan como morales) pueda obstaculizarse la libertad de investigación. Si la «ciencia» no es intrínsecamente moral o no es verdadera *ciencia* (es solamente cálculo) o es inmoral imponerle restricciones no naturales a su misma naturaleza de búsqueda de la verdad –si es la verdad lo que ella busca. Merecería la pena profundizar en esta afirmación, en otro momento.

Un cuchillo es bueno o malo según el uso que se hace de él y esto vale para cualquier instrumento de primer grado (ligado al cuerpo humano y a las fuentes naturales de energía); pero la verdadera ciencia no es un instrumento. La ciencia en cuanto conocimiento no es un medio, sino un fin de la vida; representa el modo en que el hombre entra en comunión con la realidad. La fragmentación del saber nos ha llevado a aceptar que pueda existir una auténtica *gnôsis* que no sea salvífica –que pueda existir una ciencia que destruya al hombre o atente a su dignidad. Se dirá, como ya he mencionado, que es sólo cuestión de palabras y que la «ciencia moderna» ha renunciado a estas pretensiones soteriológicas. Puede ser, pero entonces si la ciencia moderna ha «patentado», o incluso se ha apropiado de esta palabra, deberíamos encontrar otro nombre para definir la vieja ciencia, esa que durante milenios ha sido símbolo de la dignidad del hombre: la ciencia como actividad del intelecto que hace al hombre capaz de llegar a la verdad (*capax Dei*, como decía la tradición cristiana), a la realización, a *brahman*, al *nirvāṇa*. La consecuencia es la dignidad del hombre y por lo tanto su libertad. Cualquier norma moral impuesta desde fuera no es más que una ley más o menos útil pero que no brota de la naturaleza misma de las cosas. «La autoridad, no la verdad hace la ley»,[37] dijo cínicamente Hobbes. Todo *dharma* auténtico es *svadharma*, *dharma* intrínseco (cf. BG III, 35; XVII, 47). Los tradicionales mandamientos de Dios no eran «normas y reglas» impuestas por un legislador externo, pero, sean cuales sean las interpretaciones legalistas de los epígonos, no puede negarse que fueron escritos en la

37. *Auctoritas, non veritas facit legem* (*Leviathan*, II, 26).

misma naturaleza del hombre por el autor y creador de esa naturaleza (Jer XXXI,33; Heb X,16).

La apertura a la interculturalidad es verdaderamente *subversiva.* Nos desestabiliza, contesta convicciones profundamente enraizadas que damos por descontadas, porque nunca las hemos puesto en discusión. Nos dice que nuestra visión del mundo, y por lo tanto nuestro mismo mundo, no son únicos. Ya Archytas de Taranto, el gran sabio matemático que vivió en el siglo IV a.C., y al que visitó Platón, recordaba el consejo de Pitágoras: «De los otros debes aprender las preguntas, pero las respuestas debes encontrarlas por ti mismo».

Pero al mismo tiempo la apertura a la interculturalidad es *enriquecedora.* Nos permite crecer, ser transformados; nos estimula a volvernos más críticos, menos absolutistas y amplía el campo de nuestra tolerancia. Además nos hace descubrir las raíces propias de nuestra cultura, esos puntos de intersección para un crecimiento armonioso de esa misma cultura. ¿Qué están haciendo los tibetanos de la diáspora sino recordar a los cristianos que la meditación y la paz interior eran valores escondidos en la tradición cristiana? Tal vez si hubiesen llegado como conquistadores las cosas hubiesen sido muy distintas.

Nuestro tercer adjetivo nos invita a ser prudentes y realistas. El encuentro entre las culturas es *difícil,* porque no se trata de un fácil eclecticismo o de un *cocktail* arbitrario. Aunque yo no desee ser crítico y menos aún pesimista, he de decir que la moderna cultura dominante se caracteriza por su superficialidad y credulidad «objetiva». «Nosotros» hemos conseguido llegar a la Luna, pero no sabemos casi nada del hombre que hemos mandado allá arriba: debe ser necesariamente un experto en el manejo

de complejos instrumentos, pero no parece necesitar preocuparse de eso que, desde los tiempos de Delfos, de las *Upaniṣad*, del *Tao* y de los Evangelios, ha sido considerado como el elemento esencial de una vida plenamente humana, es decir, conocerse a sí mismo. Isaac Israeli, un autor judío de los siglos IX y X, por no citar otros innumerables testimonios, en su *Liber de Diffinitionibus* insistía en la misma idea: «La filosofía es el conocimiento del hombre de sí mismo».[38]

Es natural que sea necesario ir con prudencia, para evitar caer en la fascinación de lo exótico y ser así víctimas de un parasitismo debilitador confundido con una simbiosis enriquecedora.

Una vez más podemos captar la importancia de una actitud intercultural crítica e inteligente. Y una vez más aparece la responsabilidad de la filosofía que, a menudo, es atacada por el virus de la superficialidad de presuntos análisis objetivos, prisionera del concepto, del mismo modo que la tecnociencia lo es del experimento.

Insisto en que el pasar de una cultura de guerra a una cultura de paz requiere un cambio de *mythos*, y no sólo de *logos*, una transformación de nuestra visión de la realidad y no sólo la reforma de alguna de nuestras ideas. Este paso pone en cuestión convicciones de base profundamente enraizadas en el hombre desde hace al menos seis mil años, durante los cuales el héroe ha sido el caballero, sea un rey o un guerrero –incluso espiritual. Vencer la inercia de milenios no es tarea fácil, tanto más cuanto que no pueden manipularse los mitos a voluntad. Podemos cambiar nuestras ideas con relativa facilidad, una vez

38. *Philosophia est cognicio hominis sui ipsius.*

que hemos sido convencidos por ideas «mejores»; con frecuencia las sepultamos en nuestra mente de modo que no tienen una influencia *directa* en nuestras vidas, creando así una dicotomía entre nuestra teoría y nuestra praxis. No sucede lo mismo cuando se trata de los mitos que perduran a lo largo de los siglos y parecen capaces de adaptarse y adoptar distintos sistemas conceptuales. Ya nos hemos referido a la persistencia del mito colonialista bajo las formas modernas de «globalización».

No podemos manejar los *mythoi* a nuestro antojo: se presentan por sí mismos. Sin duda el *mythos* de la paz está ganando el favor universal; la guerra, a pesar de su atractivo en algunas situaciones, está perdiendo su poder de convicción. Dos intuiciones empíricas emergen en la conciencia humana de nuestro tiempo: la guerra se convierte en sinónimo de destrucción; victoria no significa vencer una batalla y ninguna victoria aparece como un camino hacia la paz, sino, en todo caso, como un incentivo para la revancha.

Hubo un tiempo en que Dios aparecía como un símbolo casi universal. Sean cuales sean los motivos ese *mythos* está perdiendo su atractivo. La paz, por otra parte, genera una aceptación casi universal, a pesar de la divergencia de opiniones sobre su naturaleza y los modos de alcanzarla. Esta polisemia es precisamente una de las características del *mythos*.

Sin embargo, no debemos, y en última instancia no podemos, separar el *mythos* del *logos*, lo que permite continuar en nuestro esfuerzo hacia la paz sin abandonar el *logos*.

Un ejemplo contemporáneo

Cuando estaba a punto de enviar la versión original de este texto a la editorial tuvo lugar una gran sacudida que afecta directamente al corazón de nuestro argumento, tanto que muchas de las afirmaciones hechas hasta ahora parecerían escritas *post factum*. Es todavía demasiado pronto para una valoración completa pero el evento hace más urgente e importante detenerse en la tesis de este estudio: solamente una comprensión entre las culturas puede ofrecer un camino hacia la paz.

El 11 de septiembre de 2001, el mismo día en que algunos años antes (1973) había sido asesinado el presidente de Chile, Allende, el mundo occidental se vio convulsionado por el ataque imprevisto a dos grandes símbolos del país políticamente más poderoso de la Tierra. Tras la primera reacción de estupor e indignación, la mayor parte de los gobernantes del mundo expresaron su sincera y viva condolencia. Esto fue una señal positiva, que podría desencadenar una reacción más madura y de efectos más duraderos que una simple condena o un pelotón de castigo. No se sabe cuál será el curso de los acontecimientos pero se nos ofrece una oportunidad única para un momento de reflexión serena y para una acción más eficaz que cualquier acto de fuerza. Los criminales no se educan con el castigo que endurece el corazón y ofrece el pretexto para una nueva venganza.[39]

39. Poco después de ser escrita la versión italiana de este libro los más pesimistas pronósticos parecen cumplirse. Como tantas otras veces a lo largo de la historia, hemos vuelto a ser testigos, con la aprobación, esta vez, de las naciones «civilizadas», de numerosos hechos que violan la dignidad del hombre: la invasión de Afganistán; la justificación

Las bellas palabras sirven para poco si no se convierten en acicates para un cambio de civilización (imperativo, si la humanidad no quiere autodestruirse), cambio al que tanta gente aspira a pesar de no tener ni idea de cómo empezar a realizarlo. Si, como se dice, vivimos en un momento histórico y dramático, deberemos tener una conciencia que no se olvide de la experiencia de la historia. Un presidente Wilson y un Martin Luther King (por citar dos nombres del país víctima del atentado) aprovecharían quizás la ocasión para poner en marcha el deseado cambio. Estos momentos requieren magnanimidad, por decirlo con el emperador Marco Aurelio y con el pueblo que dio a Gandhi el título de *Mahātma*, *magna anima*. Se necesita un alma verdaderamente grande para enfrentarse con serenidad y ecuanimidad a la actual situación de la humanidad. La sacudida ha sido fuerte hasta el punto de no poder ser ignorada sin correr el riesgo de perder la oportunidad para instaurar una paz real entre los hombres. Fue Gandhi quien después de haber practicado y alentado durante treinta años la no-violencia de los débiles, empezó a hablar de la no-violencia de los poderosos de la tierra (refiriéndose a los gobernantes de India y Pakistán que no

como «daños colaterales» de las muertes de miles de inocentes, la deportación de cientos de prisioneros, sin juicio alguno, a países donde la tortura no es ni siquiera ocultada; la invasión de Irak, precedida de la gran ceremonia del engaño sobre las presuntas «armas de destrucción masiva»; la devastación de ciudades como Faluya tras haber expulsado a cualquier posible testigo; los atentados diarios con docenas de muertos, y los sucesos del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, por mencionar solamente dos ejemplos ocurridos en Europa y por ello más difundidos, así como un largo etcétera.

seguían su ejemplo). Usar la violencia contra la violencia sólo sirve para duplicar su efecto negativo.

La verdadera magnanimidad no es sólo una virtud psicológica, una actitud moral, sino una cualidad antropológica, un poder ontológico que se manifiesta en la experiencia; demuestra que el alma humana (lo hemos afirmado antes citando a Aristóteles) es más grande que todas las cosas que abarca. Cuando un Juan de la Cruz, con el lenguaje de su época, nos dice que un solo pensamiento espiritual vale más que todo el universo material, quiere abrirnos a esta dimensión, que es la que permite a un *bodhisattva* conservar la ecuanimidad y la serenidad en medio de los sufrimientos del mundo. No se puede decir que el mal no sea real, ni que la injusticia sea puramente subjetiva; la magnanimidad sin embargo no pierde la conciencia de que existe una jerarquía de valores y no se rebaja al nivel del mezquino, combatiéndolo con sus propias armas. Estamos frente a un claro ejemplo de los efectos colaterales que conlleva el olvido de la magnanimidad; esto a su vez se deriva de la visión meramente biológica del ser humano: la pérdida de la consciencia de nuestra dignidad, o sea de nuestra naturaleza divina, derivada de habernos olvidado de que Dios tiene también un valor [dimensión] humano. Un Dios exclusivamente transcendente, además de no ser creíble, se vuelve superfluo para el hombre, de la misma manera que un Dios exclusivamente inmanente se vuelve superfluo, además de perverso, en la medida en que absolutizaría el mal que hay en nosotros. No se trata de defender una caricatura de *ataraxia* o de *apatheia*, «imperturbabilidad» o «insensibilidad». *Tranquillitas animi*, «paz del espíritu», traducían Cicerón y Séneca, «no os preocupéis» (*même-*

rimnêsete) dicen los Evangelios (Mt VI,25 y ss.; Lc XII,11 y ss.) y repiten las Escrituras cristianas (Flp IV,5; etc.) para expresar la superioridad del hombre frente a los sucesos de la historia. La falta de magnanimidad nos hace perder todo coraje y por lo tanto la confianza en nosotros mismos, empujándonos a recurrir a los mismos medios perversos que condenamos en los demás. Se entienden entonces las reacciones precipitadas que buscan un chivo expiatorio como justificación.

Es fácil hablar de diálogo y reconciliación en el plano teórico, pero es muy difícil llevarlo a la práctica, aunque sea archisabido que la ley del talión no ha dado nunca la paz como resultado –ni la verdadera justicia.

Hemos de preguntarnos todos cómo ha sido posible que naciesen sentimientos de antipatía y odio tan violentos. No se responde a estas preguntas condenando los actos execrables de los fanáticos ni tampoco fustigando el colonialismo, el capitalismo, el autoritarismo o la violencia instrumentalizada. Demonizar al enemigo es sólo señal de debilidad. Preguntarse el porqué de algo no significa emitir juicios morales ni buscar un chivo expiatorio: «quien esté libre de pecado que tire la primera piedra» (Jn VIII,7). Se necesita un alma verdaderamente grande para superar el deslumbramiento de la cantidad, pero también de la cualidad estática (que no contempla la posible conversión), para adquirir la consciencia de que una oveja perdida vale tanto como las otras noventa y nueve (Mt XVIII,12; etc.). Quizás nunca antes las bienaventuranzas habían parecido más consejos de *Real Politik* que consuelos para débiles con la vista puesta en otra vida o consejos evangélicos para una elite. Después de seis milenios de experiencia histórica parece empíricamente evidente que,

sin un cambio de su escala de valores, la humanidad no podrá sobrevivir. Es indispensable llegar a una re-conciliación, o sea a la convocatoria de un concilio, a un diálogo que permita hablar con libertad y sin miedo. Los hombres cuando se niegan a dialogar se sitúan en un nivel irracional. El diálogo político no es un simple encuentro de individuos, aunque estén animados de buena voluntad: los dialogantes llevan consigo el peso y la responsabilidad de la *polis*, que no es sólo la propia ciudad.

El individualismo dominante en Occidente hace difícil la comprensión de la memoria histórica y hace olvidar con demasiada frecuencia que las cruzadas, la esclavitud, así como las guerras coloniales y otras más recientes, permanecen en los arquetipos de los pueblos de otras culturas y sobre todo, como hemos dicho, de los derrotados. Si somos conscientes de nuestra responsabilidad no podemos pensar en otra salida que no sea la invitación a dialogar. Judas no fue excluido de la Última Cena, pero no supo o no quiso aprovechar la ocasión de dialogar que le habían ofrecido con tanto amor. El concilio que preconizamos no es un tribunal de justicia. La justicia conmutativa corre el riesgo de conmutar sólo el mal cometido; pagar una deuda sólo crea otra y no se consuela uno de una muerte con otra. El castigo no sólo no purifica, sino que no sirve tampoco para evitar nada. No es éste el momento de criticar una cierta teología de la «redención» o una filosofía del «chivo expiatorio», pero tal vez el vigente sistema penal continúe resintiéndose de una teología sádica inaceptable. Necesitamos un nuevo estilo de vida, también de vida pública.

La humanidad ha perdido demasiadas ocasiones para llevar a cabo una *metanoia*, un cambio, no sólo de menta-

lidad, sino también de vida. Este discurso es posible y plausible hoy en día porque estamos tocando fondo, porque las «guerras» ya no parecen instrumentos de paz, aun admitiendo que lo hayan sido alguna vez, y menos aún los conflictos modernos... No se pelea a puñetazos, con lanzas y flechas. La verdadera arma del hombre es la palabra. El *ágora*, y no la *arena*, es el *dharmakṣetra* (el campo de la equidad) en el que se pueden resolver los conflictos humanos. La fe ha sido definida como «el coraje de la vida». Necesitamos este coraje para superar la obsesión de la seguridad, aunque ésta no pueda ser nunca total. Sin confianza no se puede vivir. La amenaza no inspira confianza.

Después de la última guerra mundial ha habido centenares de guerras que han causado más de treinta millones de víctimas, además de los efectos indirectos como refugiados, miseria, injusticias y, sin embargo, no nos hemos parado a pensar si valía la pena haberlas combatido, ni a valorar la situación desesperada a la que hemos arrojado a tantos millones de seres humanos. A pesar de tantos estudios históricos de gran valor académico sobre la historia de Occidente en relación con el resto del mundo, sobre todo en los últimos quinientos años, el hombre occidental no ha tomado conciencia de su actuar y por lo tanto tampoco se ha hecho consciente de la responsabilidad de haber conquistado el 80% de la tierra y de la crueldad de la propia noción de colonialismo y de su práctica por parte de las naciones europeas. Si la tensión entre Oriente y Occidente aumenta, como me temo, se aducirá como pretexto para toda clase de venganzas. La historia de los vencidos está escrita con sangre más que con tinta: la sangre permanece en las venas de la humanidad y sólo un corazón muy sano es capaz de convertirla en sangre arterial.

El cambio necesario, repetimos, no es ni económico ni político, sino antropológico, pero no es posible sin un cambio teológico. Hasta que el hombre no haya restablecido, de manera nueva, su ligazón con el cielo seguirá siendo *homo homini lupus* y no cesará la guerra de todos contra todos. No olvidemos que la guerra es un fenómeno cultural. Aunque la razón humana parezca ser fría y calculadora, los sentimientos de una mayoría de la humanidad representan una esperanza que todavía no ha muerto. He aprendido de los campos de refugiados que sólo el perdón trae la paz y estoy convencido de que justo quien lo ha perdido todo podría llevar esta paz a los que tienen el privilegio de poder escuchar, aún sin vivirlo directamente, el dolor de la humanidad. Si el terrorismo es una aberración, el antiterrorismo lo es de igual modo. Si por autodefensa entendemos la aniquilación del enemigo, éste se sentirá justificado para defenderse del mismo modo. El terrorismo es un mal moral y este mal, como dice explícitamente el Evangelio haciéndose eco del *Mahābbārata* y otros textos religiosos, nace del corazón, de los pensamientos de odio y de venganza, y sólo puede combatirse en el corazón. El antiterrorismo además es contraproducente. Con las bombas no se eliminan los deseos de venganza. Por cada terrorista muerto es muy posible que surjan otros dos. Ya hemos hecho referencia al realismo político del «Sermón de la Montaña».

Desde hace un par de milenios la civilización occidental ha demostrado una innegable grandeza en muchos campos. Se le presenta ahora la ocasión para mostrar una grandeza más verdadera y superior: está en juego el destino de todos. La inercia de la historia se supera sólo con la fuerza del Espíritu. Todos sabemos que no es fácil perdo-

nar, pero sin perdón, como ya hemos dicho, vale sólo la ley física, no humana, de la acción y la reacción. Hemos quizás olvidado una gran virtud, entendida en el sentido clásico de fuerza y valor, que las Escrituras cristianas ponen en primer plano y que llaman *makrothymia* (μακροθυμια) e *hypomonê* (ὑπομονή) traducidas de manera imperfecta como «perseverancia» y «paciencia» (Lc XXI,19; Sant V,7 y ss.; etc.), en las que reside la salvación y la libertad del hombre. Es significativo que los estoicos reconozcan la «paciencia» y la «magnanimidad» como virtudes, pero que no hablen de la «gran pasión» (*makrothymia*). Se trata en el fondo del gran coraje y de la audacia necesarios para enfrentarse al mal y a las adversidades. Dice el *Tao Te King*: «las armas poderosas no vencen» (76), «son instrumentos de desgracia» (31), y repite constantemente que las llamadas victorias llevan a las verdaderas derrotas.

Las primeras reacciones a los sucesos citados nos hacen temer que no estamos todavía maduros para comprender y organizar lo que aquí se defiende, pero es de todas maneras estimulante escuchar voces, distintas de las «oficiales», que confían en la humanidad y creen que la paz es posible sin eliminar a quien piensa de manera distinta.

No son estos pensamientos idealistas. La alternativa es el holocausto atómico. Jamás ha existido un arma que no haya sido usada. Estamos recogiendo ahora los resultados de una educación superficial de la humanidad: el hombre ya no cree en sí mismo y ha perdido la idea hermética e hindū de que los hombres, al menos en potencia, son superiores a los Dioses.

Han pasado muchos meses y, aparte de algunas voces llenas de buen sentido y realismo y de algunas pocas de

perdón, no parece que el mundo político haya aprendido mucho y continúa su curso de dominio monocultural. Sólo faltan las «cámaras de gas»...

No se trata de predicar una ética abstracta. Proclamar el «amaos los unos a los otros» puede resultar incluso escandaloso si no se hace nada más. No hay amor sin comprensión, ni comprensión sin conocimiento mutuo. El conocimiento mutuo exige sin embargo la aspiración a comprender al «otro», lo cual sólo sucede si hay cierto amor. Estamos de nuevo en el *círculo vital*: sin el reconocimiento de la realidad como «gracia» nada tiene sentido. Sentir su necesidad ya es un conocimiento.

En 1945 después de los bombardeos atómicos alguien le preguntó al Mahātma Gandhi: «¿Cómo ve el futuro de la humanidad?». La respuesta de Gandhi fue: «Antes teníamos la opción entre violencia y no-violencia, ahora la única opción es entre no-violencia y no-existencia». Estamos llegando a este punto.

Hemos dado a este estudio el subtítulo de reflexión filosófica porque estamos convencidos de que nuestro problema es esencialmente filosófico, dando a «filosofía» el sentido de sabiduría de la vida.[40] Cuando se oye repetir por todas partes que hay que castigar a los culpables en nombre de la justicia se ratifica acríticamente un mito que ha prevalecido en el mundo al menos desde hace seis mil años. Es el *teologoumenon* propio del monoteísmo,

40. El escrito de Kant, *Zum ewigen Frieden* (Hacia la paz perpetua), en que se defiende como condición para la paz la abolición de los ejércitos (I,3) lleva como subtítulo *Ein philosophischer Entwurf* (Un esbozo filosófico).

según el cual Dios es juez y es función del juez también condenar, o sea «dañar», porque se supone que el hacer daño tiene un valor salvífico: el castigo es penitencia y la penitencia purifica, o sea, cura. Todo el sistema penitenciario está basado en este mito de raíces profundas, como se capta en el sentido latente de casi todas las palabras indoeuropeas que indican corrección, educación, sacrificio, purificación, etc. También una gran parte de la teoría cristiana de la redención, a pesar de que importantes estudios contemporáneos se alejen de ella, presenta este componente sádico: el dolor es necesario para la redención.[41]

No es éste el lugar para profundizar en el tema, baste subrayar que la conversión de una civilización de guerra en una cultura de paz no puede reducirse a una lucha de los «buenos» que quieren la paz contra los «malos» partidarios de la guerra. El título de esta meditación podría haber sido «¿Guerra o interculturalidad?» La alternativa dialéctica no sirve, sin embargo, en primer lugar porque la interculturalidad es una condición necesaria, pero no suficiente para la paz. Se necesita además la magnanimidad a la que ya hemos hecho referencia: pero no basta tampoco un alma grande, es necesario también un espíritu bueno. Tocamos ahora un punto en el que la mente humana se para si no alcanza la tercera dimensión, la del espíritu. Es en este nivel en el que se sitúa el perdón como solución *política*, como relación de

41. Es significativo que el *Nuovo dizionario di teologia,* Pauline, Roma, 1977, evite la voz «redención» y dedique sólo unas pocas páginas a la voz «cruz». Cf. las maduras reflexiones de M. M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios,* BAC, Madrid, 1976, vol. XII, pp. 112-196.

inter-in-dependencia a-dual entre las religiones y la política (que no tiene nada que ver con la unión entre la Iglesia y el Estado).[42]

42. Cf. R. Panikkar, «Religion ou politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident ?», en M. M. Olivetti (a cargo de), *Religione e politica* (Archivio di Filosofia), CEDAM, Padua, 1978, pp. 73-82.

10. Confianza en vez de certeza

Aunque la búsqueda de la certeza haya acabado convirtiéndose en el ideal de la filosofía occidental moderna, no puede, sin embargo, constituir la finalidad de la filosofía intercultural. Lo afirmamos aún sin querer adentrarnos en una crítica intercultural de esa certeza que ha acabado degenerando en una obsesión por la seguridad y ha desembocado en un trauma político, económico y antropológico de la cultura dominante. Baste notar que esta obsesión por la seguridad se encuentra en la base de las «justificaciones» de la carrera de armamentos, explica la «angustia» del paro, las modernas «depresiones», el miedo a la inseguridad, etc. –aunque esta crítica no implique ni la idealización del pasado ni una alabanza de la irresponsabilidad.

La búsqueda de la *certeza* tiene sus orígenes en el miedo a la vida y a la muerte (que son siempre inciertas respecto al tiempo) y en la idolatría de un tipo de razón que nos proporcionaría tal certeza, aunque podamos tener necesidad de la fe en un Dios que nos la garantice –como ha ilustrado paradigmáticamente el pensamiento de René Descartes. En último término esta certeza se fundamenta sobre la evidencia racional que descubrimos en nuestra propia razón y a través de ella, lo que constituye un círculo vicioso. Es la misma razón la que nos dice que pode-

mos fiarnos de ella, una vez que haya alcanzado la claridad de la evidencia. La certeza es la confianza de la razón en sí misma que ella misma avala.

La *confianza* surge cuando nos damos cuenta de que nuestra propia naturaleza nos empuja a confiar en algo que, aún no siendo nosotros mismos, está en nosotros, de que no estamos solos sino ligados al todo, cosa que lleva a la confianza cósmica, que parece ser el impulso más profundo de lo creado y nuestra tendencia más natural. La interculturalidad no puede basarse en la certeza, porque, aunque estuviésemos convencidos de que la otra cultura está equivocada, los que pertenecen a ella están a su vez seguros de lo contrario. Podemos intentar convencerlos, pero de momento debemos sólo confiar en que reconozcan su error y esto porque con la fuerza no puede convencerse a nadie y sin convicción no se llega a nada humano y duradero.

Resisto la tentación de especular sobre la sabiduría de la palabra inglesa *trust*, que etimológicamente (de la raíz *dher*) sugiere verdad (*truth*), lealtad (*truthful*), nupcias (*betrothal*), además de fuerza, firmeza y probablemente también árbol (*tree*), y de asumirla como símbolo de estabilidad. Confianza significa fiarse, tener fe en algo o alguien. Nos fiamos porque creemos, es decir, porque el corazón nos empuja a hacerlo y la razón no pone un veto:[43] una vez más no es posible la separación entre conocimiento y amor sin que ambos degeneren. La confianza se basa en la fidelidad de las cosas, es decir, en su auto-

43. «Corazón» (*kardia*) –a pesar de la diferencia lingüística entre *cor*, *hṛdaya* y creer, que en sánscrito incluye también la fe, *śraddhā* (*śraddhāti*: allí donde se da o se pone el corazón).

identidad. La confianza es más profunda que la certeza, que se basa solamente en la confianza en la razón, aunque el papel de ésta en cualquier caso sea indispensable. La interculturalidad nos quita la confianza absoluta, pero nos refuerza en la confianza en los demás y por lo tanto en nosotros mismos.

Para evitar el solipsismo tanto individual como cultural hemos de reconocer un cierto valor intercultural que, como tal, no pertenece específicamente a ninguna cultura. Tradicionalmente esta realidad inmanente y al mismo tiempo transcendente es llamada lo Divino, Dios (o Dioses), el Absoluto, el Incondicionado, el Infinito, el Vacío, e incluso la Consciencia y la Razón. Lo más natural para un hombre es poner su confianza en un Dios antropomórfico. Pero este Dios ha sufrido una triple crisis: una de madurez, una segunda filosófica y otra sociológica. De hecho las tres van juntas, y superfluo es decir que estamos haciendo una simplificación sólo muy aproximada únicamente para nuestro propósito.

Por una parte el hombre, alcanzada una cierta madurez (personal e histórica) tiende, en la reflexión filosófica, a purificar los aspectos antropomórficos de lo Divino, por otra parte, tiende a purificar la idea misma de un Dios omnipotente y bueno que permite el mal. Esto ha llevado en tercer lugar, sobre todo en la sociedad occidental, a prescindir de Dios en el terreno político-social, creando una civilización atea, llevada por ello a una mayor tolerancia religiosa.

La pretensión de apropiarse de Dios como valor supracultural por parte de algunos llevó a las guerras religiosas y como consecuencia al cinismo («Dios está con el ejército más fuerte») y, por tanto, a la pérdida de la con-

fianza en Dios. Se dirige entonces la confianza hacia la Naturaleza, que se convierte en el valor supracultural que nos permitiría juzgar todas las culturas en virtud de su mayor o menor «aproximación» a ella. El estoico *vivere secundum naturam* sería entonces el criterio superior en el que poner la confianza, sin necesidad de identificarlo con la «voluntad de Dios».

Sin embargo, pronto se dieron cuenta los filósofos de que esta «naturaleza» era interpretada de distintas maneras por los diferentes pensadores y sobre todo por las distintas culturas. Ya hemos recordado las discusiones sobre la llamada ley natural –cada uno querría apropiarse de ella o por lo menos ser su intérprete correcto. Hemos dicho también que la diferencia entre el animal y el hombre consiste en que éste es un animal cultural, es decir, que la cultura pertenece a la naturaleza misma del hombre. La cultura no puede separarse de la naturaleza humana, y no sirve, por tanto, como criterio supracultural para los encuentros entre distintas culturas. Por cultura se entiende algo más que la percepción que el animal tiene de encontrarse en determinado ambiente. La cultura, en efecto, implica el cultivo consciente y libre de ese ambiente.

No puede existir criterio alguno supracultural una vez que se niega la existencia de cualquier tipo de realidad más allá de la naturaleza –y con esto no pretende defenderse ningún tipo de «supernaturalismo» (el cristiano habla de divinización y no de supernaturaleza).

Subrayo este punto porque un cierto sedicente multiculturalismo se considera supracultural. La propia naturaleza del hombre es cultural. No existe un ser humano acultural. No existe el solitario absoluto, un hombre totalmente separado de la humanidad. Un individuo único no

es pensable sino como abstracción. Es decir, no existe ningún valor acultural que pueda servir como criterio universal y neutro en las relaciones humanas. La interculturalidad pertenece a la condición humana –y lo mismo la confianza. *Deus sive Natura* (Dios o Naturaleza), dijo Spinoza; pero ni Dios ni la Naturaleza parecen suscitar la confianza del hombre occidental moderno. No podemos prescindir del *mythos*.

En la corriente dominante del pensamiento occidental, el paso siguiente fue entronizar sobre el trono sagrado a la Razón, por encima de todas las culturas humanas. Fue entonces cuando irrumpieron las llamadas ciencias comparadas, desde el momento en que se creía haber encontrado en la Razón la instancia suprema que permitía compararlas e incluso juzgarlas.

Pero algo le pasó a la Razón, algo muy parecido a lo que le sucede a Dios (*Gott mit uns*, «Dios con nosotros») o a la Naturaleza (la «ley natural» es la nuestra): cada uno defiende su propia Razón y la «fe» en el mito de la Razón empieza también a desmoronarse, a pesar de las importantes distinciones que la filosofía contemporánea hace respecto a los distintos tipos de Razón (pura, práctica, instrumental, histórica, comunicativa...) –del mismo modo en que se han desarrollado muchas «teologías».

Resumamos y simplifiquemos este proceso.

Perdiendo la confianza en Dios, puesto que la idea de Dios ha degenerado frecuentemente en un *Deus ex machina*, Occidente se ha confiado a la «pura razón» y no puede confiar en ningún «otro», que a lo sumo sería igual a nosotros y por lo tanto carente de una autoridad superior a la nuestra. El prójimo ya no es visto como una revelación o como un ángel (bueno o malo), sino más bien

como un extranjero, un extraño, a veces un enemigo, o en el mejor de los casos un competidor. Entre el *homo homini deus* y el *homo homini lupus* se produce en la cultura occidental una ruptura profunda aunque gradual. A comienzos del siglo XVI Erasmo resumía con su *homo homini lupus aut deus* el dilema que se ha ido agudizando cada vez más desde el Renacimiento hasta nuestros días (*Adagia* I, 1, 69-72).

La desconfianza en el otro (*lupus*) siempre ha conducido a la pérdida de la confianza en nosotros mismos. El motivo es sencillo: la desconfianza es mutua y contagiosa. No puedo creer que yo sea el único cordero y todos los demás sean lobos. Nos refugiamos entonces en el poder de los números en los cuales nos parece hallar seguridad. Se puede comprender, por tanto, porqué la democracia es una solución de emergencia y la tecnología el remedio para contrapesar el igualitarismo. Si tengo un coche de trescientos caballos no soy igual al que tiene un carro con dos caballos. Tener un cortaplumas en el bolsillo no es como tener una bomba en la mano. Somos iguales, pero quien tiene una fuerte suma en el banco se siente más seguro y protegido que un simple ciudadano sin recursos económicos. *Bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos) es la frase que resume la posición de Hobbes que en su *Leviathan* (I,14) escribió, por ejemplo: *ut si hostes sint omnibus omnes* (como si todos fuesen enemigos de todos). Para tratar con el enemigo, aunque le llamemos competidor, necesitamos seguridad. Para tratar con el *aliud* necesitamos certeza. Para tratar con el *alter* nos basta la confianza. La seguridad se halla en la fuerza (política, física, económica, militar...), la certeza en una necesidad epistemológica, la confianza en la naturaleza humana. La bús-

queda de la primera está motivada por nuestros miedos. La de la segunda por nuestras dudas, y la de la tercera por nuestra fe. Pero a nosotros nos interesa no tanto el aspecto personal como el cultural.

Sin confianza en las demás culturas, sin la actitud que hemos descrito en los capítulos anteriores, la interculturalidad degenera en multiculturalismo, que es una estrategia, en general a nivel inconsciente, para engullir otras visiones del mundo y perpetuar el síndrome de la ideología de una cultura superior. No todo es negativo en las demás culturas, dice el «multiculturalismo», pero no nos podemos fiar demasiado; cojamos, por tanto, lo que tienen de bueno e integrémoslo en nuestra cultura, que es superior y que de esta manera continúa enriqueciéndose. Es significativo que si cinco estados (aunque se espíen los unos a los otros) tienen la bomba atómica, el «mundo» (el nuestro) se siente seguro; si estas armas caen en otras manos, sentimos la necesidad de «asegurar la paz» con una red de protección de misiles intercontinentales.

En este contexto puede entenderse por qué, cuando las Iglesias cristianas empezaron a «predicar» el diálogo y a «descubrir» valores positivos en otras religiones, los «no cristianos» sospecharon que sólo se trataba de una estrategia para «convertirlos». La interculturalidad es un antídoto para todo esto, favoreciendo el aprehender de la cultura del otro y la tolerancia mutua. No es un movimiento de dirección única como el multiculturalismo, sino que requiere la mutua fecundación de la que ya se ha hablado. Subrayo de nuevo que la filosofía intercultural tiene repercusiones políticas y religiosas inmediatas.

Volviendo a nuestro tema, ¿qué criterio podemos aplicar al encuentro intercultural que respete la *ontonomía* de

cada cultura sin caer ni en la *heteronomía* teocrática racional o democrática, por una parte, ni en la *autonomía* solipsista, caótica o anárquica, por la otra?

Hasta ahora hemos sugerido dos posibles aproximaciones a la cuestión: el reconocimiento de la función del *mythos* y la supremacía de la existencia o praxis. El primero presupone la fe (en el correspondiente mito), el segundo la confianza (en el hombre). La existencia del hombre sobre la tierra es un hecho previo a cualquier interpretación. Necesitamos creer en algo que es antes que nosotros mismos. «Hacer de necesidad virtud» no es en absoluto un vicio. El *mythos* no es, sin embargo, una solución de emergencia, sino un factor constitutivo de la realidad humana cuyo olvido ha causado estragos en el mundo del pensamiento. El *mythos* es el órgano de la fe y el lugar de la creencia en *algo*, llámese Dios, Humanidad, Razón, Materia, Orden, Futuro, etc. –aunque después tenga que intervenir el *logos* para discernir el valor de los respectivos símbolos.

La filosofía intercultural descubre que todos estos símbolos son nombres que expresan nuestra innata aspiración a la verdad de nuestras convicciones. Y, sin embargo, la consciencia de la existencia de la pluralidad de estas reivindicaciones nos muestra la relatividad de cada una de ellas, un hecho que no disminuye su valor ni su validez en el interior de las respectivas culturas, sino que nos empuja al diálogo y a la mutua fecundación entre las culturas. La tentación de la *pars pro toto*, de tomar una parte (nosotros los liberales, los católicos, los pobres...) por el todo (la humanidad en este caso), ha de ser superada con la experiencia del *totum in parte*, el descubrimiento del todo en nuestras respectivas partes. Fue ésta la intuición del hom-

bre como *mikrokosmos* en Grecia, como *ātman* en la India, el descubrir el *alter* en el *alius*.

Procedería ahora una observación. En el interior de una cultura cerrada el que pertenece a otra cultura es visto generalmente como un *aliud*, es decir, un «no nosotros» que, como mucho, podrá ser un novicio, un aspirante a entrar en el círculo de los «civilizados». He aquí un ejemplo del pensar dialéctico: el cristiano en oposición al no cristiano, el británico al no británico, el blanco al no blanco, el creyente al no creyente, etc., hasta el «yo» en contradicción con el «no yo» (o «nosotros» y «no nosotros»). Es la filosofía intercultural la que nos ayuda a comprender que el otro no es un *aliud* sino un *alter* y que el «no A» esconde una multiplicidad (B, C, D...) que no puede meterse toda en el mismo saco. Los no creyentes, por ejemplo, no existen. Lo que existe son los creyentes en A, B, C..., aunque los símbolos de estas creencias sean muy diferentes –y, por tanto, también varíe la misma noción de creencia.

El resultado de esta experiencia es el pluralismo, que se basa en la confianza en el otro, que no excluye la confianza en las propias convicciones.[44] Aun cuando estoy seguro de que el otro se equivoca no retiro la confianza que todo ser humano merece. Sin esta confianza no puede existir convivencia humana estable. Empezamos a darnos cuenta del emerger de uno de los mitos interculturales que asoman hoy en el horizonte de la humanidad: es el mito de la *paz* que, como todos los mitos, es polisémi-

44. Cf. «Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturality», en *News*, Harvard University, Center for the Study of World Religions, Cambridge (MA), 1994, pp. 1, 4-5.

co y no elimina, por tanto, las divergencias pero las sitúa en un terreno común. El deseo de paz no es nuevo. La aspiración a la paz es innata al hombre, pero no hay que confundirla con la uniformidad o con la ausencia de conflictos. Hay, sin embargo, una diferencia que distingue a la interculturalidad actual. La paz no puede fundarse sobre la certeza/seguridad, sino sobre la confianza/confiabilidad. Una civilización como la dominante, que cree necesitar treinta millones de soldados para «garantizar» la paz y que consume casi la mitad de los recursos económicos del planeta en la llamada «defensa», no merece ni mucha credibilidad ni mucha confianza. «Maldito el hombre que confía en el hombre ... alejando su corazón de Dios» dice un profeta judío (Jer XVII,5) formulando de manera provocadora una creencia tradicional del judaísmo (Ps CXVII,8; CXV,2-3; etc.) y de muchas otras religiones.

La paz es mucho más que una noción puramente política. Debemos aprender de la historia. Los ideales políticos de paz del pasado (y también de hoy en día) eran sobre todo monoculturales. La «*pax* romana», la «*pax* americana», la «*pax* económica» y también la «*pax* cristiana» se basaban en una ideología particular: «nosotros» podemos e incluso debemos tolerar a los «bárbaros», los «no cristianos», el «tercer mundo» y también los pobres, pero todos están llamados a convertirse en «civilizados», «cristianos», «países desarrollados», y ricos. La interculturalidad hace derrumbarse este mito porque pone en evidencia su propio fracaso y su contradicción interna. El fracaso histórico es evidente. Tras seis mil años de historia la humanidad no disfruta de la paz. La contradicción interna emerge con claridad: la paz no puede ser el triun-

fo de una sola ideología ni tampoco el triunfo de una sola cultura o religión.

Esto no quiere decir que no debamos buscar un horizonte común entre los pueblos que viven en un mismo espacio y en un mismo tiempo, es decir, un *mythos* que permita la convivencia. Se trata de una relación trascendental entre una cultura concreta y los valores interculturales. Todos somos seres humanos pero cada uno de nosotros a nuestra manera. Más aún, esta «manera» es precisamente nuestra humanidad concreta.

Una de las tareas de la filosofía intercultural consiste en superar este esquema mental monista, ofreciendo una «base» filosófica para una convivencia humana más auténtica y duradera. Esto no significa en absoluto que la interculturalidad sea la panacea universal pero sí una actividad y un camino en la dirección justa.

De todo lo que hemos dicho podemos extraer un corolario: la interculturalidad se abre a la transcendencia vertical. De manera poética escribí, hace decenios, que el camino más breve entre dos corazones pasa por las estrellas; la vía pacífica pasa por el reconocimiento de que hay algo en el hombre que transciende la mera humanidad, que hay algo en las culturas humanas que ha venido de las estrellas, para continuar con la metáfora de esta consideración (con-siderar: unir las estrellas, *sidera*). El encuentro entre las culturas nos revela la contingencia humana, un punto tangencial sin dimensiones que permite la convivencia humana aunque nuestras superficies de contacto sean puramente tangenciales. Sólo esta actitud es portadora de paz, porque no amenaza. Si un enemigo nos agrede, debemos defendernos, pero la mejor defensa es reconquistar su confianza –lo que sólo es posible si se ama. El

amor hacia el enemigo no es un consejo para unos pocos «perfectos», es una necesidad para la supervivencia. No es irracional en la experiencia de la interculturalidad que nos hace descubrir una dimensión supracultural en el propio hombre.

11. *Hieros gamos.* Entre conocimiento y amor

Hasta ahora no se ha tratado de manera explícita el problema de la existencia del mal como obstáculo al diálogo intercultural. ¿Puede dialogarse con quien tiene mala voluntad, con el que quiere engañar o incluso aprovecharse del diálogo para imponer lo que los demás ven como una injusticia o hasta como un delito? Éste es quizás el mayor desafío al diálogo y también la mayor excusa para interrumpirlo. Hemos hablado de buena voluntad, también de aquella que produce el mal buscando fines «buenos», como, por ejemplo, tantas guerras «justas». Pero existe además la voluntad de hacer el mal, que, antes o después, encuentra siempre el modo de manifestarse. La transformación de la voluntad no se consigue con la fuerza ni de la policía ni de la amenaza velada llamada «disuasión». Es necesaria una verdadera conversión, la *metanoia*, de la que ya hemos hablado. Esta conversión requiere mucho más que una simple convicción racional; requiere un verdadero cambio del corazón que la violencia no puede generar. Pensar que la religión no tiene nada que compartir con la política o que la justicia sea simple racionalidad no llevará nunca a la paz.[45] *Intelligenti pauca!*

45. Cf. R. Panikkar, «Religion ou politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident ?», *op. cit.*, nota 42.

No es éste el contexto para profundizar en el problema del mal, pero tampoco puede eludirse la pregunta y la problemática general cayendo en la tentación cartesiana de querer resolver una cuestión humana de manera fragmentaria. La respuesta depende, por tanto, de nuestra noción del mal que, a su vez, depende de nuestra visión de la realidad, visión que ha aflorado constantemente en estas páginas: el *advaita* como superación de la concepción dialéctica de la realidad. Haremos sólo algunas consideraciones.

Ante todo el mal es intercultural, por lo tanto cae dentro de nuestra problemática. No existen culturas esencialmente buenas o esencialmente perversas. No hay un mal absoluto ni un bien absoluto. Si existiesen, su opuesto no existiría, porque el absoluto no tiene fronteras. El mal como el bien está en todas partes. El mal está por consiguiente también en nosotros y no puede ser combatido directamente. La vieja visión dualista del mundo como teatro de la lucha entre el Bien y el Mal, aun cuando ocasionalmente nos ha hecho creer en la victoria del Bien, no ha eliminado el Mal, como ya decía Laozi. El nazismo no se elimina sólo con una victoria militar. El mal no se puede combatir directamente, porque no existe, por así decirlo, un mal químicamente puro, que se halla sólo en el otro. El diálogo no es, por tanto, entre buenos y malos, sino entre hombres, en el interior de sus respectivas subculturas, los cuales, aún siendo conscientes de no ser perfectos, están convencidos de la «malicia» de su interlocutor. El diálogo es entre hombres y no entre ideas abstractas, aunque en la arena del diálogo se utilicen conceptos abstractos.

Nos encontramos aquí de nuevo frente a un efecto colateral de la influencia de la ciencia moderna fuera de

su campo específico: la reducción del pensar a un álgebra de conceptos. En nuestro caso se trata de la reducción del mal al error. Se dice además que la causa del error es la ignorancia, porque un error querido es racionalmente impensable. Pero precisamente aquí está el problema del mal: querer el error, es decir, querer el mal en cuanto mal. Nuestra pregunta era: «¿Puede dialogarse con un hombre de mala voluntad?». Es un problema racionalmente insoluble si se elimina el amor del conocimiento o si se confunden ambos en una síntesis monista. Hemos aceptado repetidamente la sabiduría de la visión *advaita* o a-dual de la realidad que nos ofrece también una clave para nuestro problema particular. Esta actitud lleva espontáneamente a la escucha del otro, escucha que no es posible sin amor y sin un esfuerzo de comprensión previo al juicio. En un determinado contexto buddhista se dice que el presunto criminal podría haber sido nuestra madre en una reencarnación anterior. Aunque la argumentación parezca más bien débil desde un punto de vista individualista, quiere poner de manifiesto que todos estamos ligados unos a otros.

Para no juzgar hemos de reconocer en cierta medida que también nosotros somos potencialmente capaces de cometer crímenes y por lo tanto de estar sujetos a juicio (Lc VI,37). Ya nos hemos referido a que el diálogo dialogal es fuente de autoconocimiento. Combatir el mal dialécticamente sólo lleva a su exasperación, oponérsele a su mismo nivel no hace más que aumentarlo. Bombardear o castigar económicamente a una nación porque ha cometido un crimen no hace más que multiplicar el mal. No se puede luchar contra el mal con sus mismas armas: el «ojo por ojo» lleva a la ceguera para todos.

El tema de este capítulo mantiene que cualquier aproximación a la realidad sin amor no sólo no sirve para eliminar el mal, sino que lo agudiza. Esta afirmación no es una tesis moral, sino una aseveración antropológica, pertenece a la misma naturaleza de la naturaleza humana. No hay relación humana sin amor, sin algún tipo de pasión que pueda incluso comprender el odio. Las guerras empiezan con la ruptura del diálogo, y acaban, generalmente, con la apertura de un nuevo diálogo, a lo mejor un monólogo en forma de juicio y condena, pero en cualquier caso siempre un retorno a la palabra. Frente a la pregunta inicial de la posibilidad de diálogo con el mal hemos mantenido que como primer punto el diálogo no es una confrontación de ideas, aunque la dialéctica pueda ayudar a aclarar las posiciones. El diálogo es entre personas, y éstas pueden incluso *tener* mala voluntad, pero no son nunca completamente malvadas.

Un diálogo completo no siempre es posible, porque requiere por ambas partes la voluntad de dialogar, pero no es imposible si una de las partes mantiene siempre abierta la posibilidad. Recordemos que la naturaleza del diálogo dialogal no es una cuestión exclusivamente dialogal, sino una actitud de toda la persona, un acto religioso, como ya hemos dicho; se necesita mucha valentía y magnanimidad para dialogar con el «enemigo». La cultura de la paz no es una frase vacía; requiere una «cultura» del Espíritu.

Una de las funciones de la interculturalidad, enriquecedora pero difícil, consiste en sanar la herida causada en el mundo moderno por nuestra aproximación fragmentaria a la realidad. Basta con echar una mirada a las cul-

turas tradicionales para captar el origen europeo de la esquizofrenia cultural moderna, lo que no significa nostalgia del pasado. Estamos tan acostumbrados a la división del saber que apenas nos damos cuenta de la esquizofrenia cultural que representan tales escisiones: por una parte lo divino, por otra lo humano y en otro frente lo material; materia frente a espíritu, cuerpo frente a alma y tantos otros dualismos mortales.

No todo es negativo en la «modernidad». Nuestra propia crítica es fruto de cuanto hemos aprendido de ella. Puede incluso comprenderse la reacción pendular que, frente a las visiones globalizantes y diferenciadas y con frecuencia acríticas del pasado, nos hace caer en la extrema especialización, creando división donde bastaba con la distinción. La interculturalidad nos invita a adoptar una actitud nueva, más madura, que evita los dos extremos que hemos puesto de manifiesto. El aspecto positivo de la «globalización» contemporánea reside en el hecho de que nos recuerda que todo está ligado a todo y de que podría ser interpretada como una reacción contra la fragmentación de la vida. Como es obvio, el aglutinante no puede ser la economía, ni una ideología concreta. No se trata de fabricar un conglomerado y tampoco una síntesis. Debe brotar del fondo mismo de lo real. «Al principio era el Amor (*kāma*), la primera semilla de la mente» dicen los *Veda* (RV X, 129,4; AV XIX, 52,1). La conexión debe ser natural y surgir del *mythos* del género humano (y también del cosmos). Ésta es la solidaridad universal a la que se refieren casi todas las tradiciones religiosas con los distintos nombres de *buddhakāya*, cuerpo místico de Cristo, *karma* y otros –aunque a veces con limitaciones más o menos artificiales.

La fragmentación del conocimiento ha llevado consigo la fragmentación del conocedor. Y me limito aquí sólo a un caso: el divorcio entre conocimiento y amor, que son considerados generalmente como dos facultades independientes del ser humano. Al describir la filosofía no sólo como «amor a la sabiduría», sino también como «sabiduría del amor», no me limito a hacer un simple juego de palabras. En ambos casos se trata de un genitivo subjetivo. Conocimiento sin amor es mero cálculo, no penetra en lo que conoce; amor sin conocimiento es simple emoción, no hay identificación con lo que se ama. Un ejemplo capital de la cultura occidental puede ayudarnos a entender la importancia del problema. La Ilustración europea representa el esfuerzo genial de basar la vida humana individual y la política en la racionalidad: el hombre es un animal racional y la razón es el criterio último de verdad y, por tanto, de realidad. Desde Descartes a Husserl se desarrolla la espina dorsal de la modernidad y de todas sus creaciones, desde la «ciencia» a la «democracia». Los principios, tanto del pensamiento como de la acción, han de ser principios racionales. Kant podría ser el paradigma de ello. La razón es la reina, su reino es por definición la inmanencia: la inmanencia es todo aquello que cae dentro del campo de la razón. Si hay algo «fuera» es irracional, no humano; la religión debe estar «dentro de los límites de la razón» y el conocimiento no puede sobrepasar los fenómenos, es decir, aquello que cae dentro del campo de la razón. Dios, la transcendencia, sólo puede ser un postulado de la razón –que se llamará «práctica». Es significativo que «transcendental» sea sustituido por Kant con «transcendente». La razón debe ser el fundamento de todo; ¿pero cómo puede la razón «dar razón»

de sí misma? Schelling luchará desesperadamente para encontrar un fundamento al Yo absoluto y escapar del monismo de Hegel. La intuición estética es su respuesta –y aquí comienza la crisis de la modernidad: un arte que escapa a los cánones de la racionalidad.

No es éste el lugar para desarrollar este argumento. Baste subrayar su importancia en el encuentro intercultural. Cualquier aproximación sin amor a otra cultura es una violación de la otra cultura. Cualquier aproximación sin conocimiento es una seducción más o menos inmoral. Me refiero a algo más que la empatía; estoy hablando de una superación tanto de la información objetiva como de la simpatía subjetiva. El «conocimiento» lleno sólo de compasión y simpatía, de deseo de hacer el bien (por loable que sea), no es el tipo de conocimiento al que me estoy refiriendo. Ni tampoco el «amor», lleno sólo de curiosidad y atracción (por loable y sincero que sea), es el tipo de amor al que me refiero. El amor controlado y dirigido por la razón no es amor. El conocimiento seducido por el sentimiento no es conocimiento, lo que no significa sin embargo que «control» y «seducción» no puedan ser etapas intermedias. La relación entre conocimiento y amor no es dualista. No hay uno sin el otro –y sin embargo no son lo mismo. Amor no es sólo la condición previa para el conocimiento (*de ignoto nulla cupido*).[46] Conocimiento no es sólo la condición previa para el amor (*nihili volitum quin praecognitum*).[47] Su relación es intrínseca y constitutiva. Si los sentidos nos ponen en contacto con cierto aspecto de lo real, la «facultad» que supera nuestro

46. «De lo desconocido ningún deseo.»
47. «Nada es querido sin ser previamente conocido.»

solipsismo y nos permite «tocar», «ver», «estar en contacto» con la realidad es nuestra naturaleza amante/cognoscente, para la cual hemos perdido un nombre adecuado en nuestro lenguaje ordinario cuando el «corazón» perdió su poder simbólico. Está escrito que «los puros de corazón *verán* a Dios» (Mt V,8), el «*ātman* está situado en el corazón» (CU VII, 3,3), «*hṛdayam*, el corazón, es *Prajāpati*, es *brahman*, es el Todo» (BU V, 3,1). El corazón, *dal*, *qalb*, etc., es uno de los elementos capitales del sufismo. Un versículo del Profeta dice que el Qoran es un recordatorio para el que posee corazón (L, 37). Una expresión de la Escritura cristiana habla de los «ojos del corazón» (Ef I,18) para expresar esta unión entre la mente y el corazón, el intelecto y el amor. La misma expresión en un contexto semejante aparece en el *Corpus Hermeticum* (VII, 1), que se remonta a una época no muy posterior a la Epístola de san Pablo. No se trata, por tanto, de un «amor ciego», ni de un intelecto frío, sino de la visión amorosa del hombre cuyo símbolo es el corazón. *Fides oculata*, decían los escolásticos cristianos, una fe que ve; *oculus fidei*, escribían los victorinos del siglo XII refiriéndose al tercer ojo, junto con el de la mente y el de los sentidos. Los ojos del corazón son tan independientes como los de la mente y los de los sentidos. La interculturalidad requiere la palabra hablada, más rica que la escrita, pero también el arte, la danza, la cultura, la pintura, el canto, la arquitectura, los símbolos vivos de toda expresión artística, no separados de su dinamismo eidético.

Las fronteras de los conceptos están delimitadas por el campo en que han sido concebidos, mientras que para los símbolos tales límites no existen. Requieren una participación viva, más que puramente eidética, una empatía de

naturaleza diferente y, no obstante, no son universales. Cierto tipo de música puede «hablarnos» y llevarnos a una especie de «convivialidad» humana que tiene contornos diferentes respecto a los encuentros puramente especulativos. Cambiar la música de un país es más importante que modificar su constitución, dijo en su día Platón (*República*, 424c).

Me refiero no sólo al valor intercultural de importantes obras de arte, aunque no deba minimizarse su papel, sino sobre todo a la dimensión artística del hombre. Aun ampliando los límites de la racionalidad la mera razón no agota el reino de lo humano. Los coros musicales pueden contribuir a la fecundación recíproca entre las culturas tanto o más que los congresos académicos «eruditos». Como *memento* de la sabiduría de las palabras todo *symposion* debería hacer honor a su propia etimología y ser una celebración humana tanto como un encuentro entre mentes; festejar juntos pertenece a la interculturalidad.

La liturgia es un factor esencial de los encuentros interculturales. Leer un texto hindū, por ejemplo, es muy distinto que intentar tomar parte en una danza india o participar en un festival popular en honor de Gaṇeśa. Me limito a subrayar la importancia del tema y a reducir mis observaciones a un aspecto particular y más teórico de este vasto campo.

Si nos aproximamos a otra cultura con nuestras categorías objetivas y con el intento de compararla (naturalmente con la «nuestra»), no podremos verla más que como «otra» (*alia*). La «otra» cultura puede ser objeto de nuestro conocimiento objetivo, pero entonces no penetramos en su subjetividad y no llegamos a entender cómo ella se ve a sí misma; no la vemos como *altera*, como otro

rostro (que completa, corrige o incluso contradice el nuestro). Por ejemplo, lo que algunos todavía llaman «orientalismo» quiere ser el estudio objetivo de las culturas de Oriente. Hasta que no se denunció el mito de tal objetivación se consideraba muy normal que existiesen cátedras de orientalismo en la universidad y que por el contrario no existiesen cátedras de «occidentalismo».[48] El «orientalismo» era algo que debía honrar a los orientales, objeto de estudio por parte de los expertos, mientras que el «occidentalismo» no tenía sentido dado que la cultura occidental era el modelo de todos los estudios y el marco normal de la cultura. Parecía normal que nos preguntásemos cómo se las arreglaban los buddhistas sin una noción de «Dios», mientras que no se considera importante preguntarse cómo se las arreglan los cristianos sin el símbolo de *busshō* (naturaleza auténtica). Parecía, y sigue pareciendo, legítimo investigar si en el hinduismo se encuentran trazas de los «derechos del hombre», pero se considera intrascendente cuestionarse si los occidentales tienen algún sentido del *ātman* o alguna noción del *svadharma*.

A veces descubrimos lo que la otra cultura «es», pero olvidamos que la otra cultura no se ve a sí misma como un «es» –no se objetiviza. Y esto vale también en el sentido contrario: nosotros somos su «otro». Dentro del campo dialéctico nuestro encuentro sólo puede tener lugar en la arena de una objetividad abstracta y no en el *ágora* de una relación completa.

Muy distinta es la visión si mediante el conocimiento amante y el amor cognoscente descubrimos al otro no

48. Cf. Edward W. Said, *Orientalism,* Random House, Nueva York, 1978 –sin entrar en la crítica de esta obra.

como un *aliud* (un extranjero), sino como un *alter* (un compañero). En otras palabras, si somos capaces de ver al otro no como un *él/ella* sino como un *tú*, el tú de nuestro yo, entonces la relación es humana. El tú no es un él/ella ni un yo, el tú es el *tú* del yo, del yo (verdadero) que es el yo del tú. La relación no entra en la dialéctica de la no contradicción, más bien va más allá del simple *logos* (sin destruirlo) para establecer una conexión con el fluido *mythos* que se va formando a medida que se desarrolla el diálogo mismo. El tú no es ni el yo ni el no-yo. Pero para descubrir el *tú* el yo debe amar al *tú*, y, viceversa, el tú hará posible el descubrimiento amando al yo y siendo amado por él. Éste es otro ejemplo del círculo vital –en contraste con el dialéctico.

Desde el comienzo de la especulación filosófica griega, tal vez porque ella nació como crítica de la visión mágico-mitológica, la filosofía, a pesar de su nombre, se ha concentrado más en la *gnôsis* (intelecto) que en la *filia* (*agapê* o *eros*). También en la India el camino del amor (*bhakti*) es considerado inferior al del conocimiento (*jñāna*) –a pesar de una cierta síntesis de la *Gītā*. Tal vez pertenece a nuestro tiempo reunir romanticismo, filosofía del sentimiento, corrientes místicas y una cierta espiritualidad crítica con el *opus rationis* de la filosofía moderna, en un todo armonioso, no ecléctico, donde las dos grandes fuerzas del hombre (intelecto y amor) confluyan en una polaridad a-dual.[49] A este nivel las distintas culturas de la historia pueden encontrar un ámbito inicial común.

49. Cf. R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica, op. cit.*, cap. «*Advaita* e *bhakti*», pp. 275-285.

No hay, por tanto, ni absorción de una cultura por parte de otra, ni una independencia atomística de las culturas. Existe una correlación gracias a la cual la otra cultura no nos es extraña, gracias a la cual podemos incluso no entenderla, pero conocerla amándola y amarla conociéndola –sin profanar en este proceso el misterio del tú, que a lo mejor no comprendemos. En este sentido he introducido la noción de *inter-in-dependencia,* que implica una visión de la realidad viva donde cada ser, aún ligado (*ontonómicamente*) al todo, tiene su grado de libertad. Las culturas del mundo son en efecto inter-in-dependientes y la interculturalidad respeta estos grados de libertad abriéndose a una posible mutua fecundación dialogal.

Volviendo a nuestro tema en términos más académicos, ¿cuál es el estatus epistemológico de la interculturalidad? La respuesta es sencilla. No podemos conocer *a priori* este estatus. La base misma del encuentro debe fundamentarse en cada ocasión en el diálogo concreto. Como ya hemos dicho, la interculturalidad, como el pluralismo, es más una *actitud* que una forma de conocimiento abstracto.

La interculturalidad surge del encuentro existencial entre las distintas visiones del mundo, las cuales en realidad se encuentran cuando no rehuyen el auténtico encuentro, la apertura del núcleo íntimo de sus respectivas culturas. En el fondo se trata de un encuentro religioso, desde el momento en que indaga en el sentido último de la vida y de la realidad. Para entender al otro se requiere esfuerzo, un esfuerzo precedido por la intención de conocerlo y hecho posible por la simpatía (com-pasión), ese olvidado atributo de la divinidad, aunque haya sido enfatizado por la Escritura cristiana (II Cor I,3) y forme par-

te del «Sermón de la Montaña» (Lc VI,36). A un nivel más antropológico, se podría hablar de la aspiración (tendencia) a conocer al otro (Aristóteles, *Metafísica* I, 1). Conocer al otro es conocerse a sí mismo porque nuestro yo no es una mónada aislada y el otro, como *alter*, es «parte» del yo. Conocerse a sí mismo es conocer todas las cosas, afirman Proclo, el *Liber de causis*, Ibn Sīnā, Meister Eckhart y muchos otros, porque el hombre es un microcosmos –y un «mikrotheos». Debería quedar claro que el diálogo dialogal no es un lujo de intelectuales, sino que es constitutivo del hombre mismo.

Habría podido llamar a este capítulo *prājña-karuṇā-maithuna*: la unión del conocimiento y la compasión. Los dos pilares del buddhismo *mahāyāna* son en realidad la sabiduría (conocimiento) y la bondad (compasión), que se pertenecen el uno al otro y deben cultivarse en intrínseca armonía. Si *prājña* nos abre a un bien impersonal, *karuṇā* nos abre a una verdad personal y ambas cosas juntas constituyen la belleza de la vida humana. Deliberadamente «bien» ha sido relacionado con impersonalidad, «verdad» con persona y «belleza» con vida. *Veritas quasi via dei ad hominem interiorem, caritas via hominis ad deum* (la verdad es como el camino de Dios hacia el hombre interior, el amor el camino del hombre hacia Dios), dice Meister Eckhart comentando un texto paulino (II Cor IV,16 ss).

Esta actitud surge también cuando hemos superado la tentación de creer (personal o culturalmente) que somos autosuficientes. La apertura al otro nace de la experiencia de nuestra contingencia, porque sólo entonces reconocemos al otro como un sujeto, como una fuente de conocimiento, y no sólo como un objeto de nuestra investiga-

ción. Ésta es la razón por la que hablamos de un *mithuna*, de un *hieros gamos*, un matrimonio sagrado –el *alius* se ha transformado en un *alter*, o en una *altera*, por seguir con el símil nupcial, o viceversa.

La actitud intercultural es incompatible con la obsesión por la objetividad. En ninguna «unión sagrada» el otro es un simple objeto. Las culturas no pueden ser objeto de un estudio puramente objetivo, por la sencilla razón de que no son objetos. Son el «magma» que envuelve tanto al objeto como al sujeto. Ya he descrito la cultura como un mito omniabarcador que reina en un tiempo determinado y en un espacio determinado.

El «matrimonio sagrado» no divide la realidad entre un yo (un yo-mismo) y un no-yo (un no-yo mismo), controlados por una dialéctica que, a pesar de cualquier esfuerzo, no cesa nunca de ser dualista y sólo se corrige a sí misma refugiándose en un monismo inmanente o transcendente. En este *hieros gamos* la realidad no está dividida, no está fragmentada en partes, sino que más bien subsiste en su propia a-dualidad, que es la de una conectividad radical. La otra cultura no es una parte de un *ego* autocentrado, pero tampoco nos es ajena: estamos correlacionados. Esta relación no pertenece ni a la heteronomía ni a la autonomía, sino a la «ontonomía» –en la cual el *nomos* del *on* pertenece a nuestro *mito* común (en cada caso concreto). Sin la unión entre conocimiento y amor la interculturalidad es una palabra vacía. Sin interculturalidad la paz es sólo una utopía: el *hieros gamos* entre amor y conocimiento es una esperanza para la humanidad.

12. Nueve sūtra sobre la paz[50]

La filosofía es a menudo interpretada como la búsqueda de la verdad (mediante el fusil de la «razón»), aunque muy a menudo sólo se trata de una persecución de claridad (mediante la pistola del «cálculo»). Pero no debemos olvidar que en otras partes del mundo, más allá de la tradición occidental, vive otra noción de filosofía. El mismo Marco Tulio Cicerón describe la filosofía como *cultura animi*. Cuando el *animus* está en armonía con la realidad, «cultiva» espontáneamente una filosofía que conduce a la paz, una filosofía que no sólo es pacífica, sino que refleja, y al mismo tiempo lleva a cabo, la armonía de la realidad. Ella es simultáneamente causa y efecto de la paz: es un efecto de la paz, porque nace de un espíritu pacificado y pacífico, y es causa de paz porque fortalece y restablece la armonía del universo. Un texto buddhista, el *Vimalakīrtinirdeśa* dice «en la medida en que el espíritu del *bodhisattva* es puro, el campo del Buddha [este mundo] también se vuelve puro». También el apóstol Santiago (III, 18) nos dice que la justicia es fruto de la paz.

50. Este capítulo es una reelaboración muy ampliada del capítulo de agradecimiento del autor a los cincuenta autores del libro publicado en su honor: *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar,* Símbolo, Madrid, 1989, posteriormente reproducido en *Paz y desarme cultural, op. cit.,* 32-44.

La filosofía de la paz es algo más que una observación pasiva, es también una participación activa en el dinamismo de la realidad y por ello requiere un corazón puro, de otro modo cualquier interferencia es violenta y perturba la paz.

Ya en el pasado los escolásticos cristianos discutían si se puede cultivar una auténtica filosofía portadora de paz sin vivir en gracia de Dios, y los antiguos escolásticos hindúes afirmaban que sin un espíritu calmo y desapegado no se puede alcanzar la verdad. La verdad es liberadora e inspira la acción justa.

Una de las causas del malestar moderno tal vez sea el haber luchado por la paz sin inspirarse en una verdadera filosofía de la paz. Nos precipitamos a imponer *nuestro* concepto de paz. Todo lo que proviene de un espíritu humano que no está en armonía consigo mismo y con el mundo difícilmente puede llevar a la paz.

Los nueve *sūtra* que siguen son como los eslabones de una única cadena de oro: el uno lleva al otro y todos juntos forman la joya que llamamos paz.

1. La paz es participación en la armonía del ritmo del ser

Paz no significa ausencia de fuerza o de polaridades. La paz no violenta el ritmo de la realidad. Pero la no-violencia no es una simple actitud pasiva de permisividad. No-violencia significa la no-violación de la personalidad, el respeto a la dignidad profunda de cada ser, y no la falta de resistencia o la carencia de fuerza o incluso de poder. La paz no lleva consigo la homogeneización de todas las cosas, significa más bien la participación en el ritmo cons-

titutivo de la realidad, y la contribución armónica a ese mismo ritmo. El hombre no es sólo un ser social; es también un ser cósmico –más aún, cosmoteándrico. Nosotros somos también responsables de la armonía del universo. Cooperando con él, lo acrecentamos y transformamos. Esta cooperación, esta sinergia, es activa y pasiva, todo a la vez, es decir, participamos tanto activa como pasivamente en la aventura del ser, como en la danza se crea el movimiento siguiendo la música.

Esta aventura no es ni un progreso lineal hacia un «punto omega», ni una regresión hacia un «punto alfa» originario e indiscriminado. La paz no es ni escatológica, ni el estado de ánimo de aquel que ha des-cubierto la vanidad de todo lo «transitorio». El sentido de nuestra vida no se encuentra solamente al término de ésta, como tampoco la justificación de nuestros actos está exclusivamente en nuestro éxito final, ni podemos conformarnos con satisfacciones momentáneas. Bienaventurados aquellos que encuentran la meta en el mismo camino. La «finalidad» de la vida se halla en el caminar. La aventura del ser no es ni una evolución hacia el futuro ni una involución hacia el pasado. La paz, como el ser, no es estática ni dinámica ni tampoco se mueve dialécticamente entre estos dos estados de modo más o menos latente. El ser es rítmico, es ritmo y el ritmo es la integración a-dual de movimiento y de calma, del esfuerzo por alcanzar la meta y de la posibilidad de gozar ya de ella, siendo aún peregrinos en camino. La meta es el fin de la peregrinación donde quiera que se encuentre –aún hoy mismo. El ritmo es la naturaleza más profunda de la realidad, el devenir mismo del ser, que es un estar siendo, precisamente porque llega a ser.

De una filosofía de la paz así concebida brota una crítica profunda y constructiva de la situación de malestar que se manifiesta en los campos religiosos, ecológicos, económicos, psicológicos y políticos.

Nuestra cultura tecnocrática, que a través del culto a la aceleración ha transgredido los ritmos naturales de la cultura y de la mente, ha producido una sociedad que carece de paz y que hace de la realización de la paz una tarea urgente y difícil –lo cual no significa que en tiempos pasados no hubiera problemas, de los cuales también podemos aprender. Paz no significa mantener un *statu quo* que se revela injusto. Lo que propongo no es la guerra contra el *statu quo*, sino la emancipación del *statu quo* y su transformación en un *fluxus quo*, un movimiento hacia una armonía cósmica siempre nueva y nunca perfecta. Los discursos sobre la paz acaban demasiadas veces en sueños sublimes de un paraíso idílico, olvidando que la fuerza real del Paraíso radica en que se ha perdido, y que el destino del hombre consiste en superar, no en negar, las limitaciones temporales que amenazan con ahogarnos.

2. Es difícil vivir sin paz exterior; es imposible vivir sin paz interior. La relación es a-dual (advaita)

Es desconcertante y peligroso vivir en situaciones de conflicto o de guerra de cualquier tipo. El mundo está lleno de injusticias, institucionalizadas o no, que destruyen la paz. Desde la Segunda Guerra Mundial, más de mil quinientas personas mueren diariamente víctimas de los diversos conflictos armados. Los refugiados se cuentan

por millones, así como los hambrientos y los niños abandonados a su suerte en la calle y la gente que muere de hambre. No debemos minimizar el dolor humano, pero si existe paz interior todavía hay posibilidades de sobrevivir. Sin paz interior la persona se desintegra y los pueblos se destruyen. El crimen, las drogas y tantas otras plagas individuales y sociales provienen de la falta de paz interior. Los índices de criminalidad aumentan en todo el mundo y no los reducirá precisamente el aumento de las medidas de seguridad.

La paz es más que una ausencia de conflictos armados. Si no hay paz dentro de nosotros, no puede haber paz a nuestro alrededor. La falta de paz interior origina luchas que desembocan en derrotas que originan revanchas de todo tipo, abiertas o encubiertas. Por otra parte, no es posible gozar en plenitud la paz interior si nuestro ambiente humano y ecológico sufre violencia e injusticia. Y viceversa, sin paz exterior la paz interior es incompleta, superficial o un estado exclusivamente psicológico de aislamiento artificial del resto de la realidad. El *bodhisattva* renuncia al *nirvāṇa* para liberar a todos los seres vivientes, Jesús sufre por amor al mundo, el santo no es insensible al sufrimiento del universo, pero ninguno de ellos pierde la paz interior. Ninguna espiritualidad madura propugna la «fuga del mundo» real, y ningún sabio verdadero se encierra en su propio egoísmo o autosuficiencia.

La relación a-dual entre paz interior y exterior manifiesta, al mismo tiempo, una conexión recíproca y *sui generis*. La paz interior comunica paz exterior y ésta nutre la paz interior. Análogamente, el desorden interior produce lucha exterior y ésta a su vez genera degradación

interior. La relación es de inter-in-dependencia. ¿No hemos visto a veces ejemplos de una misteriosa y atrayente serenidad (que no insensibilidad) en situaciones catastróficas e injustas? ¿No hemos también sido testigos de inexplicables depresiones en condiciones exteriores inmejorables? El universo entero está implicado en la misma aventura. La filosofía de la vida, entendida como la «sabiduría del amor» propia de la vida misma, nos ayuda a superar la dicotomía entre lo interior y lo exterior y nos permite gozar de paz interior en medio de sufrimientos externos y consagrarnos a aliviar situaciones injustas sin perder nuestra alegría interior.

3. La paz no se puede conquistar por uno mismo ni imponer a los demás. Es tanto recibida (descubierta) como creada. Es un don (del Espíritu)

Ni las espiritualidades masoquistas ni las pedagogías sádicas, sea en el ámbito que fuere, pueden proporcionar la paz verdadera. No se puede luchar por la paz; se lucha por los propios derechos o, eventualmente, por la justicia, pero no por la paz. Luchar por la paz es una contradicción. Los regímenes impuestos no son paz para quienes los soportan, ya sean niños, extranjeros, rebeldes, pobres, familias o naciones. A los hombres de hoy les falta la actitud «femenina» que consiste en el saber recibir y, recibiendo, transformar lo que aceptamos. Por actitud femenina entiendo el aspecto complementario de lo que una cierta mentalidad «masculina» ha asociado con los valores positivos. La no-violencia, por ejemplo, es típicamente femenina (lo que no significa que sea prerrogativa exclu-

siva de las mujeres) y ciertamente requiere más coraje que la actitud bélica.

Aceptamos la paz como un don, pero el don de la paz no es un juguete. Es un impulso, una aspiración, *nixus*, *spanda*, *élan*. La paz no es una situación predefinida o un dato puramente objetivo. Cristo quiso que recibiéramos su paz, no quería imponerla ni menos aún que la impusiéramos a otros (Jn XIV,27; Mt X,13, etc.). La naturaleza de la paz es la gracia. La paz es un don. «Con esta invocación de paz pueda la paz llevar a la paz», canta un himno védico (AV XIX, 9, 14).

Descubrimos la paz, la des-velamos. La paz es un descubrimiento, no una conquista. Es fruto de una revelación: podemos experimentarla como la revelación del amor, de Dios, de la belleza de la realidad, de la existencia de la providencia, de un significado oculto, de la armonía del ser o de la bondad de la creación, de la esperanza, de la justicia, del amor puro de quien nos ama o también del dolor y de la persecución.

La paz ha de ser constantemente alimentada e incluso creada. No existe una receta para la paz, ni programas preestablecidos para conquistarla. No se puede alcanzar la paz regresando simplemente a un estado primitivo, una vez perdida la inocencia. La paz es siempre una nueva recreación. Es don y donación.

4. La victoria obtenida con la derrota violenta del enemigo jamás conduce a la paz

Ésta es tanto una afirmación teórica cuanto una constatación empírica. Nos lo demuestran, a lo largo de mile-

nios de historia humana, los más de ocho mil tratados de paz de los que tenemos noticia. Ninguna victoria ha conducido jamás a una paz verdadera, y no por culpa de la naturaleza humana, porque una gran parte de las guerras se iniciaron, y se justificaron, como resultado de tratados de paz anteriores. Los arquetipos de los vencidos, si no sus propios hijos, tarde o temprano emergerán y exigirán lo que les había sido negado. Ni siquiera la represión del mal llevará a resultados duraderos. «Quien vence genera odio», dice el Dh (XV, 5). Nos viene a la memoria la enseñanza tan simple y difícil del joven rabino de Nazaret que exhortaba a dejar crecer juntos el trigo y la cizaña...

También cabe preguntarse si la historia del continente americano no viene marcada por la ley del *karma* que pesa sobre el alma, por no decir sobre los arquetipos, de los descendientes europeos que han «sustituido» a los habitantes originarios. Otro tanto podría decirse de las conquistas islámicas o de la expulsión de los judíos de España. En cualquier caso, las categorías de la historia son de un orden diverso de las que cabe aplicar a los individuos.

La paz huye del campo del vencedor, diría parafraseando a Simone Weil. La paz es más que simple justicia, es más rica que la *pax* como simple pacto, una especie de equilibrio a menudo basado en el temor o en el miedo a la venganza. La paz no es el re-establecimiento de un orden quebrantado: es el continuo devenir de un orden nuevo.

Es un hecho histórico que la victoria conduce a la victoria, no a la paz. Conocemos bien los efectos mortíferos de las «victorias» prolongadas. Pero este *sūtra* también tiene un fundamento más teórico. A pesar de todas nuestras distinciones, la victoria es siempre de un pueblo sobre otro pueblo o de una persona sobre otra persona, y un pueblo

o un ser humano nunca son absolutamente malvados. A nivel teórico, por tanto, no se puede decir que la victoria se produzca sobre las fuerzas del mal o contra errores o aberraciones. Tal vez sólo queremos eliminar el mal pero eliminamos al malhechor, queremos castigar el crimen pero castigamos al criminal. «No os opongáis al mal» (Mt V,39), dice también, como un desafío, y de manera irritante, el mismo rabino de Nazaret.

Aun si nos abstenemos prudentemente de absolutizar nada porque, para empezar, nosotros mismos no somos absolutos, no se puede ignorar el otro tema que sirve de fundamento a este *sūtra*: la naturaleza de la realidad no es dialéctica, no es reducible a un dinamismo lógico ni procede a través de síntesis de opuestos. La paz no es lo contrario de la guerra. La eliminación de la guerra no lleva automáticamente a la paz. Ésta es la razón por la que el camino hacia una paz verdadera no es la victoria sobre otros hombres. Los vencidos no gozan de la paz de los vencedores. La paz no es el resultado de un proceso dialéctico del bien contra el mal. No se puede confundir la paz con un concepto abstracto. La paz no es siquiera el medio para conquistar una vida feliz, sino un fin en sí misma, como sugieren las palabras semíticas *shalōm* y *salam*. Cristo es nuestra paz (Ef II,14). La paz es *beatitudo*, *nirvāṇa*, *mokṣa*, el valor último de la vida.

5. El desarme militar requiere un desarme cultural

Hemos de desarmar nuestras respectivas culturas al mismo tiempo (y a veces incluso antes) que procedemos a la supresión de las armas. Nuestras culturas suelen ser beli-

cosas y tratan a los demás como enemigos, como bárbaros, *goi*, *mleccha*, *khafir*, salvajes, primitivos, paganos, infieles, subdesarrollados, etc. Por otra parte, en muchas culturas la razón misma se usa como arma para vencer, aunque se diga convencer.

Desarme cultural no es simplemente una frase demagógica, sino, en el contexto actual, un requisito indispensable para garantizar la paz y alcanzar un desarme duradero. Debemos decir ante todo que no es casualidad que la civilización dominante haya hoy desarrollado un arsenal de tal calidad y cantidad, otros pueblos la han imitado después, convencidos a su vez de que éste es el único medio para ser escuchados y obtener así autoridad. ¿Qué es lo que en la cultura occidental ha llevado a semejante situación? La competitividad, la búsqueda de «mejores» soluciones sin considerar siquiera la posibilidad de afrontar las causas y de resolver los problemas en su raíz, la atracción por lo cuantitativo y lo mecánico, la creatividad en el campo de las entidades objetivables, en perjuicio de las artes, de los oficios, de la subjetividad, el descuido del mundo de los sentimientos, nuestro complejo de superioridad, de universalidad, etc. Un ejemplo de esta mentalidad nos lo ofrece el hecho de que los discursos de políticos e intelectuales prácticamente ignoran estas cuestiones fundamentales. El desarme cultural, sin embargo, es tan arriesgado y difícil como el desarme militar. Uno se vuelve vulnerable. Es sabido que la reducción de armamentos es un problema económico y no sólo político. Pero el aspecto económico es un problema fundamentalmente cultural. El paso de la agricultura como modo de vida al *agribusiness* como medio de obtener beneficios financieros podría servir de resumen de lo que queremos decir.

Es utópico propugnar un desarme militar sin este desarme cultural, es decir, sin la introducción de una nueva escala de valores humanos. No se trata de renunciar a ningún valor positivo, sino de valorar diversamente la positividad de muchos «valores». No se debería, por ejemplo, confundir pobreza con miseria, autoridad con poder, humildad con debilidad, inocencia con estupidez, felicidad con placer, libertad con capricho, desarrollo con mayor industrialización, etc.

Tal vez lo que se ha hecho patente en la cultura tecnocrática estaba ya presente en potencia en el proyecto cultural del hombre histórico. Hoy deberíamos prestar oídos a la lección de la historia y empezar a contemplar la posibilidad de que el hombre sea algo más que un ser histórico. Al fin y al cabo es una cuestión de supervivencia. Por ejemplo, creer que se puede eliminar con la violencia a los llamados terroristas, consideraciones morales aparte, es un sueño irrealizable: cada víctima genera otros terroristas.

Nuestro tiempo está maduro para una mutación antropológica de ese estilo. La palabra mutación se usa habitualmente en sentido biológico. Con «mutación antropológica» nos referimos a la mutación de ese ser, el hombre, cuya autoconsciencia pertenece a su propia naturaleza. El hombre no es sólo lo que «es»; también es lo que cree ser. La subjetividad humana forma parte de lo que el hombre es: no sólo un objeto, sino también un sujeto.

Desarme cultural no significa querer volver a la vida primitiva. Implica una crítica de la cultura, no sólo a la luz de lo que no ha funcionado en la cultura occidental, sino también desde la perspectiva de un planteamiento intercultural auténtico.

6. Ninguna cultura, religión o tradición puede resolver aisladamente los problemas del mundo

Ninguna cultura es hoy en día autosuficiente, ni puede proporcionar respuestas universales (aunque sólo sea porque los problemas concretos ya no son los mismos). Los enfoques interculturales de los problemas del mundo son imperativos. Todavía estamos sufriendo las consecuencias del colonialismo, cuya esencia es la creencia en el monoculturalismo. Todos necesitamos a los otros y en todos los niveles dependemos los unos de los otros en una relación de inter-in-dependencia.

Resulta significativo que cuando las religiones están por lo general dispuestas a abandonar su pretensión de universalidad, la llamada visión «científica» del mundo se muestra por el contrario todavía anclada en tal pretensión. Estoy hablando de paz en la Tierra y en el Cielo –y no evaluando si en cierto contexto limitadísimo cierta «ley física» sea más o menos válida. Es decir, ni siquiera la ciencia por sí sola nos puede llevar a la paz. El problema humano es humano y no sólo técnico o moral.

La interconexión que la humanidad ha alcanzado hace más física y tangible la comunión humana y también cósmica, que forman, como dicen muchas tradiciones, un solo cuerpo –cósmico, de Dios, de Buddha, de Cristo...

Si todo repercute en todo y a pesar de ello los hombres y las culturas son diversas, la característica esencial que deben recuperar las culturas, las religiones y tradiciones es el *pluralismo*, base de la interculturalidad. La gran tentación sería confundir el pluralismo con pluralidad anárquica, o caer en el extremo opuesto del nihilismo. Para evitar esta interpretación podría reformularse

en sentido inverso el mismo *sūtra* diciendo que cada cultura, religión y tradición ofrece una vía de salvación a quien descubre en su seno el núcleo inefable del hombre. Sería inmaduro caer en un solipsismo individualista y abandonar las respectivas comunidades humanas debido a que la historia religiosa y cultural de la humanidad es un recorrido que nada tiene de triunfal. La evolución del mundo tecnológico nos lleva a tomar conciencia de algo muy importante: no podemos continuar en esta dirección. No basta con reducir la aceleración, que es esencial para la civilización industrial. Lo que nuestro tiempo requiere es un cambio radical (*metanoia*). Ésta es la revelación oculta y paradójica de la civilización tecnológica, que habiendo dominado el mundo y escrutado sus secretos nos deja ahora preparados para dedicamos al descubrimiento del misterio humano y a una experiencia más madura de lo divino. Creo que este es el mensaje de Goethe en el *Fausto*.

Insistamos nuevamente en la importancia del pluralismo: sin el reconocimiento de la interculturalidad no hay paz posible en el mundo o, dicho de otro modo, la interculturalidad es el fundamento de la paz. Ha habido muchas tentativas de establecer una paz mundial. Después de todo, la paz es una aspiración universal. Pero las muchas tentativas siempre han estado fundadas, desde los primeros imperios hasta la «*pax* americana», en las grandes intuiciones de una sola cultura –exclusivamente en el *logos*, en una ideología (asiria, romana, cristiana, democrática, capitalista...), es decir, sin asumir la interculturalidad como elemento constitutivo de la naturaleza humana.

7. La paz pertenece esencialmente al orden del mythos y no al del logos

No existe un único concepto de paz. Basta conocer las resonancias y connotaciones de las diversas palabras: *pax, eirênê, salam, shalōm, mir, Friede, śanti*... Paz es una palabra polisémica: tiene muchos significados. También es pluralista: tiene muchas interpretaciones doctrinalmente incompatibles. Mi noción de paz puede no coincidir con la de otros. La paz no es una ideología. Paz no es sinónimo de pacifismo. Un mito es algo en lo que creemos de tal manera que lo damos por supuesto: no es incomprensible o irracional, es lo que hace que la comprensión sea comprensible y la razón razonable. Es aquello en que se funda la inteligibilidad en cada situación determinada. La paz no es sólo un concepto, sino el mito emergente de nuestro tiempo.

«Dios» era una vez un mito casi universal. Las guerras se combatían en su nombre y cada contendiente quería a Dios de su parte: *Gott mit uns* (Dios con nostros), *in God we trust* (confiamos en Dios). También la paz se firmaba en nombre de Dios. Se diría que hoy la paz es nuestro mito y que incluso las guerras se combaten en su nombre.

Pero un mito no se presta a ninguna fundamentación ulterior. Está más allá de toda definición, porque constituye el horizonte que hace posible la definición misma. El *mythos* no puede separarse del *logos*, pero tampoco podemos identificarlos. Por eso la imposición de nuestro *concepto* de paz no puede llevar a la paz.

Para respetar el pluralismo preferimos decir que la paz es un *mythos* más que afirmar que es un ideal. La huma-

nidad está cansada de guerras por la paz. El ideal de la paz es un ideal nuestro que puede diferir de la idea de paz de otros pueblos. La comunión en el *mythos* no elimina los conflictos, pero permite una flexibilidad que las ideas no toleran.

8. La religión es un camino hacia la paz

La religión había sido considerada una vía de salvación. La gente estaba dispuesta a luchar por su salvación, como lo prueba el hecho de que muchas de las guerras del mundo han sido guerras de religión. Hoy asistimos a una transformación de la idea misma de religión. Podría expresarse afirmando que las religiones son modos diversos de acercarse y alcanzar esa paz que hoy es tal vez uno de los pocos símbolos compartidos a nivel universal.

Summa nostrae religionis pax est et unanimitas (la esencia de nuestra religión es la paz y la concordia), escribió Erasmo en una carta de 1522. Ya hemos dicho que la paz es un fin y no un medio. Decir que creer en Dios es útil equivale a convertir a Dios en un medio.

Si relacionamos este *sūtra* con el anterior evitamos el riesgo de caer en el eclecticismo superficial que podría eliminar toda la diversidad religiosa y reducir las religiones a un denominador común puramente abstracto. Las religiones no son (y no pretenden ser) todas iguales: de hecho afirman cosas diferentes y hablan lenguas distintas. Su contenido último, presuntamente igual, no está desvinculado de la forma en que cada tradición lo expresa. Las palabras son fundamentales en casi todas las religiones que, sin embargo, concuerdan en reconocer que su come-

tido es traer la paz al hombre y en consecuencia a todo el cosmos. Cada religión entiende la paz como un símbolo polisémico y lo suficientemente pluralista como para hacer uso de él.

Esto supone un avance, ya que pone el énfasis de los encuentros religiosos (en todos los sentidos de la palabra) no en problemas doctrinales, sino en una actitud más existencial, lo cual permite una cooperación fructífera entre las religiones en nuestra presente situación humana, el nacimiento de una cooperación fecunda entre las distintas religiones. En el pasado, las religiones solían ser un factor de paz interior para sus seguidores, y de guerras exteriores para los demás. Esta incongruencia es hoy tan patente que hasta la propia autointerpretación de las religiones está empezando a modificarse en el sentido indicado.

Con respecto a esta relación entre paz y religión cabe mencionar una palabra difícil, antes de moda en muchos ambientes, y ahora casi convertida en sospechosa: revolución. El camino a la paz no es fácil. La paz es revolucionaria, perturbadora, provocadora, exige la supresión de la injusticia, del egoísmo, de la codicia. La historia demuestra que cuando las religiones dejan de ser revolucionarias, en primer lugar degeneran y no cumplen su papel, y en segundo lugar hacen que la revolución misma se reduzca a un simple cambio de guardia. Los problemas son hoy gravísimos. Las religiones deberían tender más a la transformación del hombre que a la solución de sus propios problemas internos.

En tiempos pasados la filosofía occidental se orientaba a la salvación del hombre e implicaba, como la filosofía oriental, un estilo de vida. Hoy no sólo la filosofía sino

también la religión tienden convertirse más en un sistema de creencias que en una ortopraxis vital. El desafío de la interculturalidad consiste en recordarnos el papel existencial de las religiones. En este sentido cabría hablar de la función revolucionaria de las religiones que nos conducen a la realización. El *Corpus hermeticum* (X, 24) dice que el hombre es un ser divino más que un animal terreno, aunque «no debe dejar la tierra para acceder a las alturas del cielo» (X, 25).

Este camino a la paz es un camino de justicia, y la justicia ha de vigilar que no se caiga en la explotación de los débiles. «Ha derribado a los poderosos de los tronos, ha exaltado a los humildes» (Lc I,52). Ésta es la revolución y el sentido de la defensa de los pobres. Conocer a Dios es defender el derecho del pobre y del necesitado, dice un profeta de Israel (Jer XXII,16).

9. Sólo el perdón, la reconciliación y el diálogo continuo llevan a la paz y rompen la ley del karma

Éste es tal vez el *sūtra* más exigente e importante, constatación histórica y afirmación de una verdad antropológica y teológico-filosófica. La modernidad insiste mucho, y con razón, en la importancia y centralidad del hombre, pero parece que haya olvidado su dignidad infinita –divina, dirían el hinduismo, el cristianismo y, con lenguajes diversos, otras religiones. Como se nos escapa el sentido de la responsabilidad del hombre, este microcosmos, buscamos pequeños remedios a los grandes problemas de la historia y del universo. El hombre, ese mediador entre cielo y tierra, como dice la antigua cultura china, tiene una

vocación cósmica, cosmoteándrica me gustaría decir. Nuestro *sūtra* habla del perdón a este nivel, porque de otro modo se trataría de puro sentimentalismo superficial. El perdón, por el contrario, es el gran desafío que recuerda al hombre su contribución única a la armonía del universo.

El castigo, la compensación, la restitución y la reparación no conducen a la paz. Creer que el simple restablecimiento de un orden infringido pueda poner las cosas en su sitio es un modo de pensar mecanicista e inmaduro. La inocencia perdida exige redención, es decir, libertad, y no el sueño de un paraíso redescubierto. Ninguna suma, ninguna restitución compensará lo que ha acontecido. La paz no es restauración. La historia humana es dinámica, el mismo cosmos se mueve rítmicamente, pero sin repetirse. El *status quo ante* es una imposibilidad.

El único camino hacia la paz es un camino hacia «adelante» y no hacia «atrás».

El perdón es un acto que transciende un dogma básico de la modernidad: la voluntad. *Den Wille ist das Urseyn* (la voluntad es el Ser primordial), decía el idealismo alemán. En primer lugar, tener la voluntad de perdonar no depende de la voluntad. Si mi corazón no me lleva espontáneamente al perdón no puedo quererlo, ni siquiera concebirlo, y hablar de perdón sería una hipocresía. Estar decidido a perdonar es un primer paso, pero no equivale a perdonar. En el perdón obra una fuerza que está más allá de la ley mecánica de acción y reacción. El acto de perdonar no es el resultado de un silogismo racional; para perdonar realmente se requiere la fuerza del Espíritu. *Karuṇā, charis,* amor no son sólo buenos sentimientos de algunas personas, sino los pilares del universo.

Es significativo que cada vez que el Cristo resucitado aparece a sus discípulos les da la paz, y que en cada ocasión en que les confiere el poder del perdón les da el poder del Espíritu Santo. A veces sólo con avergonzar a los detentadores de la justicia se rompe la ley del *karma*: «Mujer, ¿dónde están tus acusadores?» (Jn VIII,10).

El perdón no es una acción puramente jurídica, no es el condonar una deuda; es un acto ontológico que hace desaparecer la culpa. Sólo Dios puede perdonar, dicen las tradiciones teístas (Is XLIII,25; Lc V,21; etc.), sólo la novedad de cada momento puede superar la inercia del pasado, afirman otras religiones no teístas. El perdón es un acto de «des-creación», anula la culpa; es una participación activa en la creación continua, es la superación de la causalidad mecanicista gracias a la fuerza de la libertad. Podemos decir, por tanto, que la responsabilidad histórica del hombre se aprecia en el hecho de que si no se perdona a un Hitler (por ejemplo), resurgirá otro tirano contemporáneo. El perdón no va contra la verdadera justicia ni contra el derecho de autodefensa de la persona o de la sociedad; pero va contra la venganza y contra la visión mecanicista de la vida y de la realidad. Se puede juzgar con justicia sólo cuando se ha perdonado. Sin el reconocimiento de una tercera dimensión de la realidad no hay perdón –y tampoco, por tanto, paz sobre la tierra.

Las consecuencias de todo ello son tan amplias que no es posible tratar de exponerlas ahora.

* * *

Sé que es relativamente fácil citar el edicto sobre la paz del emperador Aśoka (la victoria del *dhamma*, como la defi-

nió él mismo), o condenar la sentencia de Flavio Vegezio Renato *qui desiderat pacem praeparet bellum* (el que desee la paz que prepare la guerra), o citar el famoso aforismo de Píndaro *dulce bellum inexpertis* (la guerra sólo es dulce para los que no la han probado), o referirse al inicio de la *Querela pacis* de Erasmo (la paz es la «fuente de toda felicidad»), así como recordar a las muchas nobles almas que han descubierto la centralidad de la paz en todos los tiempos y latitudes. El verdadero desafío llega cuando hemos de actuar coherentemente sin otro apoyo que nuestra propia consciencia.

En nuestro mundo, tan ambivalente, lleno de signos de muerte, pero también repleto de signos de resurrección, la filosofía intercultural aparece como una epifanía de esperanza. Puedan estas consideraciones volvernos más conscientes de nuestra dignidad y de nuestra responsabilidad.

GLOSARIO[51]

advaita

a-dualidad (*a-dvaita*). Intuición espiritual que no ve la realidad ni como monista ni como dualista. Reconoce que el problema meramente cuantitativo del uno y los múltiples de la razón dialéctica no se aplica al reino de la realidad, en el cual se hallan presentes polaridades que no se escinden en realidades separadas

agapê (ἀγάπη)

(gr) amor, cariño, caridad

apauruṣeyātva

«de origen no humano». La visión tradicional de la interpretación védica es que los *Veda* no han sido compuestos por autores humanos, sino que son la manifestación de la «palabra eterna» (*vāc*)

aporía (ἀπορία)

(gr) enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional, dificultad que impide ir, proseguir el razonamiento, camino sin salida

āśram

comunidad espiritual generalmente bajo la dirección de un gurú o maestro espiritual. Estado de vida, los cuatro

51. Si no se indica otra cosa, las palabras del Glosario son sánscritas; (gr) indica las palabras griegas, (ar) las palabras árabes.

estadios tradicionales en la vida del «nacido-dos-veces»: el estudiante (*brahmacarya*), el ciudadano (*gṛhastha*), el ermitaño (*vāna-prastha*) y el monje (*saṃnyāsa*), también la ermita de un monje y, por lo tanto, el título de un asceta. Puede venir de *śramaṇa* [peregrinar, caminar] y la partícula negativa *a* significaría un lugar de reposo y de paz que es uno de los sentidos modernos

ātman

de la raíz *at* [respirar]: hálito, el principio de vida, el sí-mismo o esencia interior del universo y del hombre. Núcleo divino de la realidad. Se refiere a la persona entera, indivisa, y también al centro del hombre, su núcleo incorruptible

avatāra

etimológicamente la palabra viene del prefijo *ava* [bajo, abajo, debajo, inferior, fuera], y la raíz *tr* [pasar, traspasar, cruzar (cf. el prefijo latino *trans*)]; significa pues el traspaso del transcendente en los límites del inmanente, la descensión del Absoluto en el relativo. Las «descensiones» de Viṣnu en diversas formas animales y humanas

āyus

fuerza vital, vitalidad, vida, existencia temporal, duración de la vida otorgada a un hombre

Bhagavad-gītā

canto del Bienaventurado o del Señor. Poema incluido en el libro VI del *Mahābhārata*, en el que Ārjuna recibe la enseñanza de su auriga Kṛṣṇa sobre la Realidad suprema y en el que le muestra las tres vías para alcanzar la realización

bhakti

devoción, sumisión, amor de Dios, relación personal con Dios, misticismo amoroso

bodhisattva

hombre que alcanzada la liberación en la tierra se compromete a ayudar a todos los seres para que alcancen a su vez la liberación

brahman

la Realidad absoluta, lo que impregna todo

buddhakāya

solidaridad universal, el comportamiento del Buddha

buddhi

intelecto

busshō

naturaleza auténtica

cit

percibir, comprender; conciencia, inteligencia. Una de las tres «cualificaciones» de *brahman*

dal

(ar) corazón

Dammapada

colección de textos atribuidos al Buddha

dhamma

dharma en pali

dharma

orden cósmico, justicia, deber, normas religiosas y sociales transmitidas por la tradición; «religión» como conjunto de prácticas y leyes. Lo que mantiene el mundo.

dharmakṣetra

campo de la equidad

dīn (daēnā)

(ar) religión

eidos (εἶδος)

(gr) idea; *eidético*: relativo a la idea

epistêmê (ἐπιστήμη)
(gr) conocimiento alcanzado por la ciencia especulativa

Gaṇeśa
figura divina con cabeza de elefante; dios de la sabiduría

Gītā
cf. *Bhagavad-gītā*

gnôsis (γνῶσις)
conocimiento, ciencia, sabiduría liberadora

guṇa
literalmente, hilo; cualidad, propiedad, característica, idiosincrasia, etc. En el sistema *Sāṃkhya* las tres cualidades o constituyentes fundamentales de la naturaleza (*prakṛti*) y del hombre

jñāna
de la raíz *jñā* [conocer]: conocimiento, *gnôsis*, intuición, sabiduría; con frecuencia la más alta comprensión intuitiva, la realización de *ātman* o *brahman*. Es el resultado de la meditación o de una revelación

holístico
(del griego) que considera la realidad en su totalidad

homeomórfico
(del griego) que desempeña una función análoga

hṛdaya(-m)
corazón

hypokeimenon (ὑποκέιμνον)
(gr) lo que subyace, sujeto que permanece a través de los cambios, substancia

hypomonê (ὑπομονή)
(gr) paciencia, perseverancia

hypostasis (ὑπόστασις)
(gr) verdadera realidad, substancia

kardia (καρδία)
(gr) corazón
karma
«obra, acción», originalmente la acción sagrada, el sacrificio, después también el acto moral. El resultado de todas las acciones y las obras, la acción cristalizada, de acuerdo con la ley del *karman* que gobierna las acciones y sus resultados en el universo
karuṇā
compasión; concepto importante en el buddhismo
Kṛṣṇa
avatāra de *Viṣṇu* (literalmente «el negro») es uno de los Dioses más populares. Es el que revela la *Gītā.* Es el niño divino y el Dios pastor, encarnación del amor y el Dios alegre por excelencia
logistikon (λογιστικόν)
(gr) facultad de razonar, razonamiento, razón
Mahābhārata
uno de los dos grandes poemas épicos del hinduismo. En él se encuentra condensado todo el hinduismo, en lo que tiene de religión y de cultura, y una buena parte de la historia de la India
mahātma
alma grande
maithuna
unión, unión sexual
makrothymia (μακροθυμια)
(gr) magnanimidad
manas
la mente en su sentido más amplio, corazón, intelecto, órgano interno sede del pensamiento, de la comprensión, del sentimiento, de la imaginación y de la volun-

tad. En la antropología *upaniṣadica*, uno de los tres constituyentes principales del hombre

metanoia (μετάνοια)

(gr) más allá de lo mental (*nous*); arrepentimiento, cambio de mentalidad o de corazón, conversión

mikrokosmos (μικροκόσμος)

(gr) se refiere al hombre como compendio del cosmos

mikrotheos (μικροτεός)

(gr) se refiere al hombre como compendio de la Divinidad

mīmāṃsā

de la raíz *man* [pensar]; uno de los seis sistemas clásicos de la filosofía índica que se ocupa principalmente de los fundamentos y de las reglas para la interpretación de los textos védicos

mokṣa

de la raíz *muc*, *mokṣ* [liberar, desatar]: salvación, libertad absoluta, liberación del *saṃsāra*, el ciclo de nacimiento y muerte

naiṣkarmya

acción desinteresada

nirvāṇa

extinción, literalmente «el apagarse (de la llama)», extinción final, consunción de todo límite pensable, incluso tiempo, espacio y ser. Liberación, la finalidad última (especialmente en el jainismo y en el budhismo)

nous (νοῦς)

(gr) mente

oikonomia (οἰκονομία)

(gr) ciencia de la administración familiar de la casa (de la familia), orden del *habitat* humano, economía

ontonomía

(del griego) conexión intrínseca de una entidad en relación con la totalidad del ser; orden constitutivo *(nomos, νόμος)* de cada ser *(on, όν)* en cuanto Ser; armonía que permite la in-ter-independencia de todas las cosas

ousia (οὐσία)

(gr) ser, sustancia

perichôrêsis (περικώρησις)

(gr) noción de la doctrina trinitaria de la Iglesia primitiva que describe la interpenetración de las tres personas. Equivale al latín *circumincessio*

pneuma (πνεῦμα)

(gr) solo, aliento, espíritu

Prajāpati

«Señor de las criaturas», el padre de los Dioses

prajñā

literalmente, conocimiento. El tercer cuarto de *brahman*, no se trata tanto de conocimiento como del estado de pura conciencia en el que todo está unificado. La multiplicidad ha desaparecido y se revela la única realidad.

pramāṇa

palabra compuesta de *para*, que corresponde al español «pro» y de la raíz *mā*, medida. Según los distintos sistemas filosóficos los *pramāṇa* pueden ser desde uno solo (percepción) hasta seis o más (inferencia, testimonio verbal, comparación, sospecha, conciencia de no saber, etc.)

pratītysamutpāda

interdependencia de todo

prosôpon (πρόσωπον)

(gr) persona, máscara de actor

puruṣa

la persona, el espíritu, el hombre. Tanto el hombre primordial de dimensión cósmica (RV) como el «hombre interior», la dimensión espiritual presente en el hombre. En el *Sāṃkhya* el principio espiritual de la realidad

qalb

(ar) corazón

Ṛg-veda

la primera colección de los *Veda*; la Sabiduría expresada en himnos

Śaṇkara (o *Śaṇkarācārya*)

filósofo y maestro hindū del siglo VIII; uno de los máximos exponentes del vedānta no dualista

śivaismo

una de las tres grandes corrientes religiosas de la India junto con el *viṣṇuismo* y el *śaktismo*

śivaita

seguidor del *śivaismo*

sophia (σοφία)

(gr) sabiduría, saber

śraddhā

viene de *śrad* y de *dha*. *Śrad* (*srat*) significaría *satya* [verdad] y parece estar emparentado con *credo* (de *cred* y *do*), *cor-cordis* [corazón] y con el griego *kardia* [corazón]

śraddhāti

allí donde se pone el corazón [en texto p. 122]

sūtra

literalmente, hilo; texto aforístico que normalmente no puede ser comprendido sin un comentario

svadharma

el *dharma* personal y propio, algo así como el puesto óntico de cada ser en la escala de los seres

symposion (συμπόσιον)

(gr) festín, banquete

theologoumenon (θεολογουμενον)

(gr) enunciado teológico, resultado y expresión del esfuerzo por entender la fe

trika

concepto fundamental del *śivaismo* del Kashmir sobre la estructura triádica del universo

trimūrti

tríada divina del hinduismo constituida por los Dioses *Brahmā*, *Viṣṇu* y *Śiva*

Upaniṣad

deriva de las palabras *upa* [junto, cerca] y *niṣad* [sentarse al lado, a los pies de alguien], sentado junto a alguien para escuchar sus palabras y recibir en confianza el conocimiento secreto. Las *Upaniṣad* son los escritos de interpretación de los *Veda* que forman parte de la *śruti*

Veda

de la raíz *vid* [conocer]: literalmente, conocimiento; el conocimiento sagrado incorporado a los *Veda* como cuerpo entero de las «Sagradas Escrituras» (aunque originalmente transmitidas sólo de forma oral). En sentido estricto *Veda* se refiere sólo a los *Saṃhitā* (RV, YV, SV, AV). En sentido lato hay que incluir también B, A, U. En general se refiere a los cuatro *Veda*

Vedānta

literalmente, «final» de los *Veda*, es decir, las *Upaniṣad* como culminación de la sabiduría védica. Se refiere también a un sistema de filosofía india (*advaita-vedānta*, *dvaita-vedānta*, etc.) basado en las *Upaniṣad* y que enseña una interpretación espiritual de los *Veda*

Vimalakīrtinirdeśa

texto buddhista

Viṣṇu

importante Dios del hinduismo, ya presente en los *Veda*. Su nombre significa el que todo lo penetra. Es conocido por sus tres grandes pasos con los cuales mide los tres mundos. Aparece como una divinidad solar. Posteriormente se convierte en el segundo componente de la *trimūrti*, el conservador, y es adorado principalmente en sus *avatāra*

viṣṇuismo

una de las tres grandes corrientes religiosas de la India junto con el *śivaismo* y el *śaktismo*

viṣṇuita

seguidor del *viṣṇuismo*

Heisig, J. W.
Diálogos a una pulgada del suelo
Recuperar las creencias en una época interreligiosa
ISBN 84-254-2366-X

Panikkar, R.
De la mística
ISBN 84-254-2391-0

Ueda, Shizuteru
Zen y filosofía
ISBN 84-254-2328-7

El problema de la paz es tan complejo como difícil. No sólo hay obstáculos prácticos, sino también dificultades teóricas. No es posible valorar correctamente el problema del otro sin un conocimiento de su cultura –conocimiento que no puede alcanzarse sin amor– de ahí la importancia de la interculturalidad. La paz de la humanidad depende de la paz entre las culturas. Este libro quiere ser una contribución para enfrentarse a este problema.

La interculturalidad pone en cuestión los mitos dominantes del *statu quo* actual, pero nos lleva a una relatividad liberadora. La humanidad se encuentra ahora frente a una encrucijada de dimensiones históricas. Éste es el verdadero desafío de la llamada globalización: o la civilización tecno-científica es superior a toda otra cultura y, por lo tanto, está llamada a imponerse, o existen también otras culturas que permiten igualmente al hombre alcanzar su plenitud y su felicidad.



Herder

www.herdereditorial.com